ابن خلدون في الخطابات العربية المعاصرة
دراسة تصنيفية وتحليلية

صالح سليمان عبدالعظيم*

ملخص: تسعى هذه الدراسة إلى محاولة الوقوف على طبيعة الكتابات المختلفة التي تناولت أعمال ابن خلدون، ومحاولة تصنيفها والوقوف على طبيعة القضايا التي تناولتها. إضافة إلى ذلك، تحاول الدراسة، من منظور نقدي، أن ترصد ملامح هذه الكتابات المختلفة الخاصة بأعمال ابن خلدون وسماتها. وفي ضوء ذلك انتهت الدراسة إلى تقسيم الكتابات التي تناولت الخطاب الخلدوني إلى ثلاثة أقسام؛ يتعلق الأول منها بتلك الكتابات التي تجتر ما قاله ابن خلدون عبر كتاباته المختلفة وبشكل خاص المقدمة، ويتعلق ثانيها بتلك الكتابات التي تستعيد الخطاب الخلدوني مع التركيز على بعض قضاياه البارزة، وأخيراً تأتي تلك الكتابات التي تتعلق بالتركيز على قضية واحدة من قضايا الخطاب الخلدوني.

المصطلحات الأساسية: تحليل الخطاب، الخطاب الخلدوني، مقدمة ابن خلدون، الكتابة التاريخية، فلسفة التاريخ، الفكر العربي المعاصر.

مقدمة:

يمكن القول إن التعامل مع حقل الخطابات الفكرية هو تعامل محفوف بالمخاطر التي تثير الجدل والمعارضة المختلفة. فالخطاب في النهاية إعلان عن توجه معين، كما أنه إعلان عن إثارة لصراع ما؛ فلا وجود لخطاب محايد، ولا وجود لخطاب منبتّ الصلة عما حوله. وحتى بخصوص تلك النوعية من الخطابات التي تدعي الموضوعية الكاملة والحيادية المطلقة فإننا لا يمكننا التعامل مع هذه

* أستاذ علم الاجتماع المساعد، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الإمارات العربية المتحدة، الإمارات العربية المتحدة.

الادعاءات ذاتها إلا بوصفها إعلاناً عن موقف ما وعن توجه معين تجاه القضايا نفسها التي يتناولها البعض الآخر إما بشكلٍ مؤيد أو بشكلٍ معارض لها.

فالخطاب في النهاية تجسيد لحالة اجتماعية مواتية بدرجة أو بأخرى مُعبّراً عنها من خلال أشخاص بعينهم يمكنهم التعامل مع هذه الحالة والتعبير عنها بدرجات متفاوتة من الفهم والتحليل، ومن الاشتباك أيضاً. ولا يختلف الموقف ذاته حين تعاملنا مع الخطاب النهائي المنجز عن موقف اجتماعي وتاريخي محدد. فكما تتنازعنا الجوانب الاجتماعية والذاتية حال تعاملنا مع الواقع الاجتماعي، تتنازعنا أيضاً الجوانب الاجتماعية والذاتية حال تعاملنا مع الخطابات المُنتجة والمكتملة (Stubbs, 1983).

من هنا يمكننا القول إن أي تعامل نقدي، أو حتى وصفي، مع أي من الخطابات المحيطة بنا، يستدمج كلا الجانبين الاجتماعي والذاتي في الوقت نفسه. فهناك جوانب اجتماعية ربما لا يختلف عليها معظم من يشكلون خطاباتهم حولها، وهناك جوانب ذاتية شخصية طابعها الرئيس هو الجانب الأيديولوجي حيث المجال رحب ومتسع لاختلاف الجميع حول الخطاب وكيفية تحليله وطبيعة القضايا التي يتناولها.

ومن المهم هنا أن نلفت النظر إلى أننا لانقصد شكلاً جامداً وراكداً من الفصل بين الاجتماعي والذاتي؛ فالاجتماعي يؤطر الذاتي، كما أن الذاتي يعيد اكتشاف الاجتماعي ويشكله، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية. فعلى الرغم من الدور الذي يؤديه السياق الاجتماعي المحيط، وبنية التعارضات والصراعات السياسية والاجتماعية في فترة زمنية معينة، فإن الأمر الذي لا يمكننا التغافل عنه هنا هو الدور الذي يؤديه الفاعل الاجتماعي ذاته في إعادة تشكيل كل هذه السياقات والبنيات الاجتماعية والسياسية ضمن تشكيلة ما يُعرف بالخطاب الفكري. وما نهدف إليه هنا هو تأكيد ضرورة الوعي، بدرجة أو بأخرى، بذلك الوجود الفعلي أو الضمني لكل من الجانب الاجتماعي والجانب الذاتي، حتى لو لم تسمح تعقيدات البنيات الاجتماعية ذاتها بملاحظة ذلك.

ويأخذ الخطاب الفكري تجليات مختلفة ومتعددة تشمل الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والديني والثقافي والإبداعي... إلخ من أشكال الخطابات الفكرية التي تتعدد وتتنوع تعدد الأنشطة والصراعات البشرية وتنوعها. فالخطاب الفكري هو

الشكل التعبيري عن الممارسات الواقعية في شقيها المجتمعي والذاتي. من هنا يصعب القول إن الخطاب الفكري هو تجسيد نقي للحالة المجتمعية المعيشة، أو أنه نتاج لحالة فردية شخصية يشكلها فاعل اجتماعي بعينه. فالخطاب في النهاية تعبير عن حالة مجتمعية يتم تشكيلها وتركيبها من خلال طابع اجتماعي ما. ومن خلال هذا التفاعل بين الاجتماعي والذاتي تنشأ الخطابات مرة مُحملة بالاجتماعي الصارخ، ومرة مُحملة بالذاتي الواضح، ومرات متوازنة بين هذا وذاك (انظر براون، ويول، 1997؛ مكدونيل، 2001).

ففي أحيان كثيرة يأتي الخطاب مُحملاً بشكلٍ كبير بالتجليات المجتمعية المختلفة، بحيث يبدو الفاعل الاجتماعي مجرد وسيط بين هذا الواقع الاجتماعي وبين المستقبلين لهذا الخطاب. وفي هذه الحالة تغلب لغة الوصف والتأريخ على مجمل الخطاب، بحيث تغيب الجوانب النقدية من جانب والتحليلية من جانب آخر عن بنية الخطاب وتشكيله. وفي أحيان أخرى يهيمن الفاعل الاجتماعي على مجريات الخطاب، حيث يُشكّل الاجتماعي في ضوء التوجهات الذاتية. وهنا يضحي الاجتماعي مجرد تعبير عن رؤى الفاعل الذاتية، حيث يغلب التفسير الذاتي على حساب القضايا الاجتماعية المتاحة. وما بين هذا وذاك، قد يأتي الخطاب خليطاً مما يمليه الواقع الاجتماعي المعيش، ومما يفهمه الفاعل الاجتماعي ويحلله وينقده ويعيد صياغته. والأمر هنا لا يعني توزيعاً متساوياً بين الاجتماعي والذاتي، بقدر ما يعني إعادة تشكيل جديدة يمليها هذا القدر من المادة الاجتماعية المحيطة، وهذا القدر من الفهم والتحليل من جانب الفاعل الاجتماعي.

وكما تتشكل الخطابات من الواقع الاجتماعي وتعيد تشكيله، تتشكل أيضاً من تفاعلها مع الخطابات الأخرى وتعيد تشكيلها. فما يحدث مثلاً حينما نقرأ خطاباً روائياً ما أننا نعيد صياغته من جديد في ضوء العديد من المرتكزات التي تتفاوت بتفاوت منهج القراءة ذاته. فقد يتم قراءة هذا الخطاب الروائي في ضوء الفترة التاريخية التي ظهر من خلالها، وقد يتم قراءته في ضوء مؤلفه والجوانب الفكرية والاجتماعية الخاصة به، وقد يتم قراءته في ضوء الفترة الزمنية لفعل القراءة ذاته، وقد يتم اعتماد أي من هذه المناهج في القراءة أو الجمع بينها جميعاً. ولعل ذلك هو ما يفضي في النهاية إلى تأسيس خطابات مختلفة وتشكيلها، وربما متباينة، على الرغم من أنها جميعاً تنطلق من قراءة خطاب روائي واحد وتحليله.

وفي ضوء هذا الإطار الخاص بتحليل الخطاب، ترى هذه الدراسة أن خطاب ابن خلدون ذاته جاء تعبيراً عن فترة زمنية بعينها، اكتست ذلك الوهج الخلدوني الذاتي؛ بمعنى آخر أنه تصادف أن التقت هذه الفترة الزمنية من القرن الرابع عشر الميلادي مع شخص ابن خلدون وقدراته الهائلة على الفهم والتحليل من جانب، وعلى الاشتباك والتعريض والفضح من جانب آخر. لذلك فإن حياة ابن خلدون كما تأثرت بالأحداث التاريخية التي عايشها، أثرت فيها أيضاً من خلال فهمه لها سواء من خلال كتاب العبر وأجزائه المختلفة، أو من خلال سيرته الذاتية التي جاءت تسجيلاً بليغاً "لمصير شخصية ابن خلدون العجيبة، وتقلبات التاريخ المغربي والإسلامي لعدة قرون عديدة" (محمود عبدالمولى، 1976: 12، سالم حميش، 2001: 23–24؛ وانظر أيضاً محمد الجابري، 1980: 277–284).

ولولا شخصية ابن خلدون نفسه، وطموحاته غير المحدودة لما أمكن أن يتناول الفترة الزمنية التي عاشها بمثل هذا الشكل من الفهم والتحليل، والقدرة الهائلة على الاشتباك. إن طبيعة ابن خلدون الطموحة، ورغبته الهائلة في التميز والتفرد جاءت متوافقة مع طبيعة التحولات وبداية الانهيارات التي واجهتها القرون الوسطى الإسلامية، وهو ما منح كتابات ابن خلدون هذه القدرة الهائلة على فهم هذه التحولات والانهيارات وتحليلها. ومن يدري، ربما لو كانت الفترة الزمنية التي كتب عنها ابن خلدون هي فترة ازدهار وتقدم لما استطاع أن يكتب عنها ويحللها كما فعل مع فترة الانهيار العربي الإسلامي في العصور الوسطى. ولعل ذلك ما يكشف عنه حسين عاصي (1991: 5–6، وانظر أيضاً 80– 85)، حينما يقول حول مسألة التاريخ عند ابن خلدون:

> "كتب ابن خلدون تاريخاً وأقام نظرية في التاريخ وكان له تصوره الخاص للتاريخ الإسلامي ومسيرته، مستمداً من ظروف تجربته الشخصية ووقائع عصره والمعطيات الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات التي عاش كنفها. وقد امتزجت في وعيه تجربته السياسية التي انتهت بالإحباط والتشرد وتجربة الحضارة الإسلامية التي بلغت في عصره درجة من التدهور تدعو إلى اليأس. وعندما أراد أن يعبر عن الوعي الذي اختلط فيه الذاتي والموضوعي اتجه إلى التاريخ الإسلامي يحاول فهمه فهماً أفضل، ويحاول إعادة متابعته من جديد".

وفي هذا السياق، ومن موقع أهمية الخطاب الخلدوني وما يشتمل عليه من العديد من القضايا والموضوعات الخلافية، فإن هذا الخطاب ذاته، وبعد مرور ما يقرب من سبعة قرون، قد دفع بالكثيرين من الكتاب والمفكرين إلى صناعة أشكال متعددة ومتنوعة من الخطابات الفكرية التي اشتبكت معه. ويمكن القول إن هذه الخطابات المعاصرة قد ظهرت منذ بدايات القرن العشرين، من خلال الكثير من الأعمال المختلفة التي ابتدأها طه حسين في رسالته للدكتوراه عن "الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون" عام 1917 (انظر أبوالقاسم كرو، 1977: 95؛ علي وافي، 1973: 283). وفيما بعد تتالت الأعمال التي تناولت خطاب ابن خلدون، وبشكل خاص الجزء الأول منه، والمعروف باسم "مقدمة ابن خلدون"[1].

وتختلف الخطابات باختلاف المجتمعات الإنسانية وباختلاف الفترات التاريخية التي تُنتج عبرها. فقراءة خطاب ابن خلدون في الماضي تختلف عنها في الحاضر، كما أن قراءته من خلال المفكرين الغربيين تختلف عنها لدى المفكرين العرب والمسلمين، بل إنه يمكن القول إن قراءة ابن خلدون في المغرب العربي قد تختلف عنها في المشرق العربي. وفيما يلي سوف تحاول الدراسة الراهنة الوقوف على نوعية هذه الخطابات العربية التي تناولت خطاب ابن خلدون بالنقد والتحليل، مع محاولة تصنيفها والوقوف عند أهم الملامح والسمات الخاصة بها، والقضايا التي تناولتها وتعرضت لها.

وتضع هذه الدراسة في اعتبارها أن أي محاولة تصنيفية هي في النهاية محاولة تعسفية وعرضة للجدل والاختلاف حولها، كما أن أي محاولة تصنيفية يقيناً لن تشتمل على كل المنتج العربي الضخم الذي تعرض للخطاب الخلدوني بالوصف تارة، وبالنقد والتحليل تارة أخرى منذ بدايات القرن العشرين وحتى الآن. ونلفت الانتباه هنا إلى أن تصنيفنا للكتابات العربية بخصوص الخطاب الخلدوني لا يتعلق بأي ترتيب زمني من القديم إلى الحديث، فقد تكون هناك دراسة قديمة أكثر منهجية وأكثر تحديداً من دراسة حديثة لا تراعي أية منهجيات فكرية أو أية أطر نظرية

(1) يشير سالم حميش (2001: 29) إلى أنه قبل كتاب طه حسين الذي حصل به على رسالة الدكتوراه من جامعة مونبوليي عام 1917، الذي ترجمه صديقه، محمد عبدالله عنان، عام 1925 تحت عنوان "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد"، "لم تكن الدراسات الخلدونية، عربياً، إلا مقالات في مجلات أو مواد تعريفية ليس غير (أحمد السكندري، بشر فارس،المقدسي، بطرس البستاني، جرجي زيدان. إلخ)، وهي على العموم تشكو من ثغرات معرفية وعيوب منهجية."

محددة، وإن كان المرء يستطيع القول بدرجة كبيرة من الصحة إن أحدث الدراسات زمنياً عن الخطاب الخلدوني هي أقرب للاهتداء بالمنهجيات والنظريات الإنسانية والاجتماعية الحديثة.

أولاً – اجترار الخطاب الخلدوني:

يرتبط هذا النوع من الكتابة التي تتناول ابن خلدون بمحاولة التعريف به، وتقديمه بدرجة ما من السهولة واليسر للقارئ العربي المعاصر. ولا تهدف هذه النوعية من الكتابات إلى التركيز على جانب معين من كتابات ابن خلدون، بقدر ما تهدف إلى الوقوف عند الملامح العامة لكتاباته، وبشكلٍ خاص مقدمته الشهيرة. إضافة إلى ذلك، تهدف هذه النوعية من الكتابات إلى الوقوف عند الموضوعات والقضايا المختلفة التي تناولها ابن خلدون، حيث تتناول لمحة من هنا ولمحة من هناك، بطريقة تلقائية تفتقر إلى منهج واضح، أو خطة تفسير محددة. وتتعامل هذه النوعية من الكتابات مع خطاب ابن خلدون، من خلال قراءة مباشرة، تتسم بإعادة تكرار القضايا التي تناولها ابن خلدون وإعادة عرضها. كما تتسم هذه النوعية من الكتابات بدرجة كبيرة من التعميم عند تناولها لابن خلدون، أو أي من خطاباته الفكرية.

وتشكل هذه النوعية من الكتابات عن ابن خلدون ما يمكن أن نطلق عليه اسم "الخطاب الاحتفائي"؛ ففي هذا النوع من الكتابات تغلب جوانب الإشادة والمدح، والرغبة في التأكيد على الجوانب المضيئة في الحضارة الإسلامية من خلال الوقوف على واحد من أبرز مفكريها التاريخيين وهو ابن خلدون. وهنا ينطلق كُتاب هذه النوعية من رؤية مسبقة تُوحد بين الحضارة الإسلامية من ناحية وابن خلدون من ناحية أخرى؛ فكل إشادة بابن خلدون هي إشادة في الوقت نفسه بالحضارة الإسلامية (عمر الطباع، 1992). وتنطلق هذه النوعية من الكتابات من أفعال التفضيل التي تؤكد نبوغ ابن خلدون وعبقريته مستخدمة في ذلك العديد من الكلمات والأوصاف التي تتعارض في كثير من الأحيان مع البحث العلمي الرصين، وطبيعة متطلباته المضمونية من جانب والشكلية من جانب آخر. كما أن هذه النوعية من الكتابات تتسم، إضافة إلى طابعها الجزئي المتحيز، بأنها ذات طابع تعميمي بحت (انظر عبدالغني المغربي، 1987: 5).

ومن أشهر هذه النوعية من الكتابات التي يظهر من خلالها الجانب الدعائي والاحتفائي بابن خلدون، تلك السلاسل التي تصدر بالعربية والمعروفة بالأسماء

التالية: "أعلام العرب"، و"أعلام الفكر العربي"، و"أعلام الفكر الإسلامي"، و"فلاسفة العرب". حيث تكشف عناوين هذه السلاسل نفسها عن الرغبة في تقديم نوعية من التناول لابن خلدون وأعلام الفكر الإسلامي والعربي تشتمل على الجوانب المشرقة والمضيئة الخاصة بهم، مما يؤكد في النهاية الدور الذي أدته الحضارة الإسلامية والعربية في تاريخ الإنسانية.

ففي كتاب خالد حداد (1987) الصادر ضمن سلسلة "أعلام الفكر العربي" يتناول المؤلف ابن خلدون بشكل عام؛ حيث يعطينا لمحات سريعة ومختصرة جداً عن نشأته وتعليمه ورحلاته وكتاباته والأهمية المرتبطة بها. ويغلب على هذه النوعية من الكتابات، وبشكلٍ خاص تلك التي ترتبط بأي من السلاسل آنفة الذكر، الطابع الوصفي لحياة ابن خلدون وأفكاره؛ فمن ناحية تبدأ هذه الكتابات بتخصيص فصلها الأول أو مقدمتها للحديث عن نشأة ابن خلدون، وانتقالاته ورحلاته، ثم يعقب ذلك الحديث عن المقدمة، وأهم الأفكار التي تناولتها. وفي هذا السياق يتفاوت الكُتاب فيما بينهم، حيث يركز البعض على الجانب الوصفي لأعمال ابن خلدون، بينما يجمع البعض الآخر بين الجانب الوصفي وبعض الجوانب التحليلية.

يتضح الجانب الوصفي بشكلٍ كبير وجلي من خلال كتاب الأب يوحنا قمير* (1986) (انظر علي وافي، 1973: 286) الذي ينقسم إلى قسمين؛ يتعلق أولهما بعرض سريع ومختصر لسيرة ابن خلدون وبعض القضايا المهمة التي تناولها، وعلى رأسها ما يتعلق بالعمران البشري، والعمران البدوي، والعمران الحضري، والتحولات التي تصيب الدول، ويتعلق ثانيهما ببعض المختارات بحسب تسلسل ورودها في مقدمة ابن خلدون. لقد قام المؤلف بعرض بعض القضايا الواردة ضمن مقدمة ابن خلدون في نصف الكتاب الأول، وذلك بشكل وصفي وتقريري، حيث يبدأ فقراته دائماً بالكلمات "ويرى ابن خلدون". ثم قام في النصف الثاني من كتابه باختيار بعض الاقتباسات من المقدمة، التي رأى أنها جاءت متوافقة ومتناسبة مع ما عرض له في نصف كتابه الأول.

ويتطابق المنحى الوصفي السالف الذكر نفسه مع ما قام به عمر الطباع 1992 في تناوله لخطاب ابن خلدون، حيث انقسم كتابه إلى قسمين؛ يتعلق أولهما بتناول شخصية ابن خلدون وحياته وعصره والأعمال التي ألفها، والوقوف على بعض

(*) نُشر هذا الكتاب في طبعته الأولى في بيروت عن سلسلة "فلاسفة الإسلام" عام 1947.

القضايا والإسهامات المرتبطة بخطابه، مثل فلسفة التاريخ، وفلسفة الاجتماع، وموقفه من التربية والفلسفة، ويتعلق القسم الثاني بما يُطلق عليه الطباع منتخبات من أعمال ابن خلدون ذاته. ولعل ذلك المنحى في التأليف يمثل واحداً من أبرز سمات هذه النوعية من الكتابات التي تعتمد في الكثير من أجزائها على اقتباسات كثيرة ومتعددة من أعمال ابن خلدون، وبشكلٍ خاص من المقدمة، وهو الأمر الذي يجعلنا نرى أن معظم هذه الأعمال لا تمثل في النهاية سوى إعادة صياغة بدرجة أو بأخرى لمقدمة ابن خلدون، دون الاشتباك معها بالنقد والتحليل.

ففي كتابي يوحنا قمير (1986) وعمر الطباع (1992)، تناول الكاتبان القضايا المختلفة التي تناولها ابن خلدون بشكلٍ عابر وسريع، وبطريقة مماثلة لورود هذه القضايا في مقدمة ابن خلدون، دون أن يناقشا هذه القضايا بشكلٍ موسع، ودون أن يشتبكا معها بشكلٍ نقدي وتحليلي. وهو ما يجعلنا نرى أن هذه النوعية من الكتابات تعيد كتابة ابن خلدون، إلى الحد الذي يمكن معه القول إن هذه النوعية من الكتابة تجتر الخطاب الخلدوني بدرجة أو بأخرى، دون أن تضيف إليها جديداً.

وعلى الرغم من الخفة التي تتمتع بها هذه السلاسل من حيث التبسيط، وربما الإخلال ببعض القضايا التي تعرض لها، فإنها تقدم توصيفاً عاماً للمفكرين والكتاب الذين تتناولهم وتعرض لهم، وهو الأمر الذي يفيد في توسيع مساحة تعرف خطاب هؤلاء المفكرين والكتاب بدرجة أو بأخرى. وربما يوضح الاقتباس التالي من مقدمة عمر الطباع لكتابه الهدف الرئيس الذي تنشده هذه النوعية من الكتابات، حيث يقول "ولا ندعي في هذا الإنجاز إعجازاً أو كمالاً في البحث، لأن ما نبتغيه في مثل هذه الدراسة المبسطة، الولوج إلى حياة أمثال ابن خلدون من العلماء، ومواكبتهم في المراحل الأساسية من سيرتهم، والوقوف على البارز من أخبارهم، وعرض الأكثر أهمية من آرائهم ونظرياتهم وجوانب تراثهم العلمي" (1992: 21–22).

ثانياً – استعادة الخطاب الخلدوني من خلال التركيز على بعض القضايا:

مما لا شك فيه أن الكتابات التي تناولت ابن خلدون بشكلٍ عام من خلال اجتراره والاحتفاء به قد أضافت إلى المكتبة العربية قدراً كبيراً ومهماً من ناحية التعريف به وبنشأته وبأسفاره. فمعظم هذه الكتابات إن لم يكن كلها كانت تبدأ بفصل تعريفي عن حياة ابن خلدون ونشأته ورحلاته والمراحل المختلفة التي مر بها، إلى الحد الذي يمكن معه القول: إن هذا النحو قد أصبح اتجاهاً عاماً في هذه

النوعية من الكتابات، وكأنه لا بد من التعريف بابن خلدون قبل البدء في مناقشة كتاباته. وربما يُعزى ذلك إلى العديد من الأسباب، منها سهولة الكتابة التاريخية عن حياة ابن خلدون، خصوصاً أن ابن خلدون نفسه قد ترك كتاباً تعريفياً عن نفسه ونشأته وحياته وانتقالاته، وإلى الإغواء الذي تمثله شخصية ابن خلدون من حيث ميكيايليته السياسية وتغير ولاءاته وانتماءاته وتحزباته، وأخيراً إلى ذلك الربط الذي يقيمه البعض بين تاريخ ابن خلدون وحياته وتحولات الأمة الإسلامية في القرن الرابع عشر الميلادي.

فمن الأمور التي لا يمكن إنكارها هنا أن شخصية ابن خلدون ذاتها تمتعت بقدرٍ كبير من الإثارة للجدل والاختلاف بشأنها، الأمر الذي يساعد على تناولها بالبحث والتحليل من زوايا وجوانب وتخصصات مختلفة. كما أن ارتباط ابن خلدون نفسه ببدء مرحلة الانحلال العربي ما يفتح شهية الكُتاب للإشادة به عوضاً عما انتهت إليه مسيرة الحضارة الإسلامية من تفكك وانهيار، وعوضاً عما يشهده الواقع الإسلامي المعاصر بشكلٍ عام، والواقع العربي المعاصر بشكلٍ خاص، من ضعف وتدهور وانكسار.

ويمكن القول إن مجموعة الكتابات الحالية، التي تتبعت عموم خطاب ابن خلدون من جانب، والقضايا المختلفة التي تناولها من جانب آخر، لم تختلف بشكلٍ كبير عن المجموعة السابقة، إلا في جانب التركيز الذي منحته للقضايا المختلفة التي تناولها ابن خلدون عبر كتاباته المختلفة، وبشكلٍ خاص المقدمة. وعلى الرغم من ذلك ما زالت هذه النوعية من الكتابات تحتذي، إلى حدٍ كبير، طريقة التأليف نفسها الخاصة بالفئة السابقة من الكتابات عن ابن خلدون، من حيث تقسيم الكتاب إلى قسمين، يتعلق أولهما بالحديث عن ابن خلدون وحياته، ويتعلق ثانيهما بالحديث عن آثاره ومنتجاته الفكرية، وإن كانت تتناول أفكاره وقضاياه بشكلٍ أكثر تعمقاً وتحليلاً، مُتجنبة بدرجة كبيرة منهجية الاجترار التي شكلت محور النوعية السابقة.

ومن أبرز الأمثلة على هذه النوعية من الكتابات مؤلفات علي عبد الواحد وافي 1973، 1975 عن ابن خلدون. واللافت للنظر هنا أن الكتابين المذكورين لوافي – وهما "عبقريات ابن خلدون" (1973)، و "عبدالرحمن ابن خلدون، حياته وآثاره ومظاهر عبقريته" (1975) – يتطابقان من حيث المحتوى، على الرغم من اختلاف عنوانيهما، لذلك فإننا سوف نعتمدهما هنا بوصفهما مثالاً واحداً على هذه النوعية

من الكتابات. وعلى كل الأحوال يعد علي عبد الواحد وافي من أوائل الكتاب العرب الذين كتبوا عن ابن خلدون وحياته، حيث تعود الطبعات الأصلية لكتاباته عن ابن خلدون إلى عام 1956 من خلال كتابه المعنون "ابن خلدون، منشئ علم الاجتماع" الذي ظهر في سلسلة "قادة الفكر في الشرق والغرب" عن دار نهضة مصر بالقاهرة. وتلا ذلك كتابه الذي أشرنا إليه هنا، والذي سوف نتناوله بالنقد والتحليل "عبد الرحمن ابن خلدون: حياته، وآثاره ومظاهر عبقريته" عن سلسلة "أعلام العرب" التي تصدرها وزارة الثقافة والإرشاد القومي بالقاهرة. وعلى ما يبدو إن كل أعمال علي عبدالواحد وافي حول ابن خلدون تتناول القضايا، نفسها، وإن ظهرت من خلال طبعات ومؤتمرات متنوعة ومتعددة.

ينقسم كتاب علي عبدالواحد وافي (1975) إلى قسمين؛ يتعلق الأول منهما بحياة ابن خلدون حيث يقسمها إلى أربع مراحل، هي مرحلة النشأة والتلمذة والتحصيل العلمي، ومرحلة الوظائف الديوانية والسياسية في المغرب والأندلس، ومرحلة التفرغ للتأليف، وأخيراً مرحلة وظائف التدريس والقضاء في مصر. وهذا التقسيم يتعلق بالجانب الزمني التتابعي فيما يختص بحياة ابن خلدون، وهو تقسيم زمني بسيط ينتقل معه من مرحلة لأخرى بحسب انتقالاته وارتحالاته من تونس إلى المغرب العربي إلى الأندلس حتى وفاته في مصر[2].

ويتعلق القسم الثاني بآثار ابن خلدون الفكرية، رغبة من المؤلف في إبراز جوانب عظمته المختلفة. في هذا الجزء يتناول وافي مجموعة من القضايا من خلال تفسيره لمقدمة ابن خلدون من جانب، واعتماده على المعارف المعاصرة الحديثة مثل علم الاجتماع وعلم التاريخ والسيرة الذاتية والتربية والتعليم. ويؤكد وافي – كونه عالم اجتماع بالأساس – أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع، سابقاً في ذلك عالم الاجتماع الفرنسي أوجيست كونت بما يقرب من خمسة قرون.

(2) يقسم زكريا إمام حياة ابن خلدون إلى أربع مراحل؛ يُطلق على الأولى مرحلة النشأة الأولى، وهي التي قضاها كلها في تونس الخضراء في كنف سلاطين آل حفص وفي رعايتهم الصديقة، ويُطلق على المرحلة الثانية اسم مرحلة الانخراط في العمل السياسي، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة التأليف والكتابة، وأخيراً تأتي المرحلة الرابعة التي تمثلت في التدريس بالأزهر وتولي رئاسة القضاء المالكي في مصر (1985: 17-19). ويلاحظ هنا أن هذه المراحل الأربع تتشابه تماماً مع تقسيم عبد الرحمن وافي السالف الذكر، كما يمكن القول أيضاً إن أي محاولة لتصنيف حياة ابن خلدون لن تخرج عن هذه المراحل الأربع التي مرت بها حياته في تسلسل زمني متتابع.

وعلى الرغم من أننا ننتقل درجة من خلال هذه النوعية من الكتابات نحو تعرف خطاب ابن خلدون بشكلٍ أكثر عمقاً واستجلاء للقضايا والأفكار المختلفة، فما زلنا لم نبرح خطاب الاحتفاء بابن خلدون في أحد مظاهره الراغبة في الإعلاء من شأن الحضارة الإسلامية من خلال أحد أعلامها وهو ابن خلدون. وأهم ما يميز هذا الخطاب الاحتفائي الجديد أنه يستخدم التخصصات الحديثة من العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل البرهنة على عظمة ابن خلدون وعبقريته من جانب، وعلى مدى أهمية الأدوار التي قامت بها الحضارة الإسلامية ضمن إسهامات الحضارة الإنسانية من جانب آخر، وإن مازال يشتمل على المنهج الاحتفائي نفسه بابن خلدون.

في كتاب محمد عبدالرحمن مرحبا (1989)، وعلى الرغم من تأكيد المؤلف في عنوان كتابه أنه يقدم جديداً من خلال تناوله لمقدمة ابن خلدون، نجد أن هذا الجديد لا يمثل إلا شكلاً احتفالياً مبالغاً فيه لكتابات ابن خلدون. هذا الشكل الذي يربط مباشرة بين عظمة الحضارة الإسلامية وعظمة ابن خلدون ونبوغه ومقدرته وعبقريته. يقول محمد مرحبا:

> وقد كان للعرب قسط وافر جداً من ... العلماء الأفذاذ الذين أرسوا دعائم حضارة راقية أسدت للإنسانية خدمات لا تقدر بثمن. وابن خلدون أحد هؤلاء الغُر الميامين. لقد كان ثمرة يانعة لحضارة تم نضجها وبلغت غايتها في العصور الإسلامية المعروفة بعصر الانحطاط والتدهور. لقد كان آخر الغيث الذي توقف عن الهطول بعد أن أينع الثمر وآتى الأُكل وفرغ من تحقيق غاياته. فجفت الأرض وعم القحط ونودي بالويل والثبور وعظائم الأمور (1989: 6–7).

هكذا تسير هذه النوعية من الكتابات على هذا الشكل من الوصف والإشادة، وعلى الرغم من أن المرء هنا لا يمكنه أن ينكر أهمية ابن خلدون، بوصفه رافداً من روافد الحضارة الإسلامية من جانب والإنسانية من جانب آخر، فإن الأمر يقتضي التعامل الموضوعي والعلمي معه، أكثر من الإشادة به بمثل هذا الشكل المفرط والمبالغ فيه. وتقع هذه النوعية من الكتابات في مأزق آخر على درجة كبيرة من الاستسهال وربما الخطورة، ألا وهو التعامل مع القضايا المختلفة الخاصة بابن خلدون من منطلق التأريخ له ولحياته. ففي كتاب محمد مرحبا السابق، وعلى الرغم من تأكيد المؤلف أنه يقدم جديداً في قراءته للمقدمة، من حيث تناوله لناحيتين يرى

أنهما ظلتا مجهولتين في التراث الخلدوني، ألا وهما فلسفته الخاصة في الصحة والحضارة وآراؤه في علم الأخلاق، فإنه يبدأ كتابه بمدخل تعريفي طويل بلغت عدد صفحاته مائة وثمانياً وثلاثين من جملة صفحات الكتاب البالغ عددها مائتين وثمانياً وثلاثين صفحة، عن حياة ابن خلدون وعصره وآثاره وعلم التاريخ والعمران عنده.

وعبر كل هذه الصفحات الطويلة فإننا لا نطالع ابن خلدون إلا على أنه ذلك الشخص الذي يجمع بين "دقة الرياضيين وملاحظة العالم، وتجرد الباحث، وإخلاص العاشق، وانكفاء العابد، ومقدرة الفيلسوف على الاستنتاج والنظر، وأسلوب الأديب في الشرح والبسط" (محمد مرحبا، 1989: 32). ولأن ابن خلدون يجمع كل هذه الصفات التي يصعب وجودها في شخص واحد، يبذل المؤلف جهداً كبيراً في الدفاع عن ابن خلدون من حيث بعض الجوانب الخاصة بركاكة أسلوبه وعدم وضوح أفكاره وممارساته الأخلاقية، أكثر مما يفندها من حيث أسبابها الحقيقية وضروراتها الموضوعية والشخصية. ولعل ذلك يرجع – كما ذكرنا آنفاً – إلى الرؤية المسبقة لهذه النوعية من الكتابات التي تنطلق في الأساس من الدفاع عن الحضارة الإسلامية، بحيث يبدو أي انتقاص لابن خلدون هو انتقاص في الوقت نفسه للحضارة الإسلامية.

تتعامل معظم هذه النوعية من الكتابات مع ابن خلدون دون ربطه بالسياق الاجتماعي والتاريخي الذي ظهر من خلاله، بحيث تبدو ألمعية ابن خلدون وعبقريته مسألة خاصة بتكوينه الذاتي، وبطبيعة شخصيته العلمية المفارقة لكل من سبقوه أو عاصروه. ففي كتاب محمد مرحبا يبدو إنجاز ابن خلدون بالنظر لعلم الأخلاق باهراً ومجاوزاً لكل من سبقوه، وحينما يشير المؤلف إلى بعض الأخطاء التي وقع فيها ابن خلدون، فإنه لا يردها إلى عيوب في تفكيره أو تشوش في منهجه، بقدر ما يردها إلى ما قدمه أسلافه من تفسيرات خاطئة وشائعة. يقول محمد مرحبا:

> نعم لم يسلم ابن خلدون من الوقوع في بعض الأخطاء، وستبقى عنده بعض الرواسب القديمة، وهذا طبيعي جداً؛ لأنها المحاولة الأولى للبحث عن أسباب مادية للأخلاق دون الخوض في الدين والتصوف والميتافيزيقا... أجل إن ابن خلدون "يبدو وكأنه الوحيد الذي احتفظ برشده بين هذيان أسلافه"... وأعني بكلمة "أسلاف" هنا لا أسلافه العرب فقط، بل أعني أيضاً أسلافه اليونان، فكلهم كانوا يهذون فيها ويثرثرون. (1989: 155– 156).

وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي بذله أبوالقاسم كرو من خلال كتابه "العرب وابن خلدون" (1977)، في متابعة خطاب ابن خلدون والخطابات العربية الأخرى التي تناولته طوال القرن العشرين، فإنه ينطلق منذ البداية من موقف متحيز لابن خلدون من ناحية، وللمغرب العربي من ناحية أخرى. يبدأ كتاب أبوالقاسم كرو الذي صدرت طبعته الأولى عام 1956، بمقدمة يوضح من خلالها مدى الظلم الذي حاق بتقويم خطاب ابن خلدون وشخصه من جانب الكتّاب العرب، المشارقة بالأساس، وهو الأمر الذي دفعه لتأليف كتابه من أجل الرد على آراء هؤلاء الكتاب وتفنيد مزاعمهم. يقول أبوالقاسم كرو حول السبب في اختيار موضوع كتابه:

> أما عن السبب في اختيار موضوع كتابي، فهو أنني أحس من زمن بعيد أن ابن خلدون قد ظلم كثيراً، وأن أشد الظلم قد جاء من أمته التي أدى إليها أعظم الخدمات، وارتفع بأمجادها الفكرية إلى السماء، ويزداد هذا الإحساس قوة، إلى حد الألم، عندما نرى كبار كتاب العرب المعاصرين يتسابقون إلى الطعن في ابن خلدون والنيل من مكانته ومن تراثه، وحتى من نسبه ومن شرفه أيضاً(1977: 13).

إن أبوالقاسم كرو يحدد هدفه منذ البداية متمثلاً في الدفاع عن ابن خلدون، ضد الكتاب العرب الذين هاجموه، وهو الأمر الذي تحول لديه من الدفاع عن ابن خلدون إلى الدفاع عن المغرب العربي بشكلٍ عام، وتونس بشكلٍ خاص. وعلى الرغم من أن كرو يناقش العديد من القضايا أو بالأحرى أوجه النقد الموجهة من قبل الكتّاب العرب إلى ابن خلدون، فإن القضية المركزية التي دارت حولها معظم صفحات كتابه تعلقت بموقف ابن خلدون من العرب، ونقدهم بشكلٍ كبير من جانبه، وهو الأمر الذي انعكس على تناول الكثيرين من الكتّاب العرب بالذم والانتقاص لابن خلدون ذاته، واصفين إياه بالشعوبية والتحامل على العرب والعروبة.

كالعادة يبدأ كرو كتابه بفصل تعريفي عن حياة ابن خلدون وعصره، ثم ينتقل مباشرة لتناول مجموعة من الكتابات العربية التي تناولت خطاب ابن خلدون وشخصه، مثل كتابات طه حسين، وسامي الكيالي، وعبدالرحمن بدوي، وسلامة موسى، وأحمد أمين، وعلي الوردي. ويفند كرو هذه الأعمال من منطلق نقدها غير الموضوعي، والعدائي لابن خلدون وكتاباته. واللافت للنظر هنا أن كرو قد ركز على كتاب طه حسين الذي كتبه بالفرنسية من أجل الحصول على درجة الدكتوراه عام

(1917) والمعنون "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"، حيث يعدّ كرو طه حسين رائد الكتابات العربية التي فتحت الباب على مصراعيه نحو نقد ابن خلدون والهجوم عليه والتقليل من شأنه. من هنا نال طه حسين القسط الأكبر من النقد، وباللغة نفسها المتطاولة التي استخدمها طه حسين ضد ابن خلدون، مثل مدى التهور، عدم الاتزان، النعرة الإقليمية البغيضة، التظاهر بالطرافة وطلب الشهرة...إلخ[3].

والغريب في الأمر هنا أنه على الرغم من أهمية القضايا التي تناولها كرو بخصوص الكتّاب الذين تناولوا ابن خلدون، فإن دفاعه المستميت عن ابن خلدون الذي جاء متلازماً مع الشوفينية الوطنية، قد حرمه من تشكيل اشتباك نقدي حقيقي مع خطابات هؤلاء الكتّاب العرب الذين تناولوا ابن خلدون بالنقد والتحليل. وربما يكشف الاقتباس التالي الذي أنهى به كرو كتابه الكيفية التي تعامل بها مع نقاد ابن خلدون، حيث يقول عن هذه الكتابات وعن أصحابها: "فلتخرس إذن تلك الأصوات البغيضة، التي تحاول أن تفرق بين أبناء الشعب الواحد، شعب الأطلس الأشم باسم اللغة، أو باسم التاريخ، أو باسم السلالة والعرق، أو بأسمائها جميعاً" (1977: 123).

وعلى الرغم من أن محمود عبدالمولى (1976) يستهل كتابه بفصل يتناول فيه عصر ابن خلدون من خلال منظور كوني يرصد تحولات القرن الرابع عشر الميلادي، فإنه يستند كمواطنه أبوالقاسم كرو إلى الدفاع عن ابن خلدون وممارساته وكتاباته، وهو دفاع يفصح في الوقت نفسه عن شوفينينة هائلة تعلي من شأن المغرب العربي بشكلٍ عام، وتونس بشكلٍ خاص. جاء الفصل التعريفي الخاص بعصر ابن خلدون متقدماً على غيره من الكتابات العربية الأخرى التي تعتمد الوصف والاقتباسات المتكررة من أعمال ابن خلدون، وبشكلٍ خاص مقدمته الشهيرة. ويمكن القول: إنه – فيما عدا الروح الشوفينيية لهذا الفصل – قد قدم

(3) اللافت للنظر هنا أن حسن جغام 2004 - وعلى عكس العديد من الكتاب التونسيين - يهاجم مواطنه كرو، حيث يرى أنه استهدف من خلال كتابه "العرب وابن خلدون" التقليل من أهمية كتاب طه حسين، وتناوله بالنقد الحاد المتطاول. ويرى جغام أن طه حسين لم يتناول ابن خلدون بالنقد سوى في الفصل الأول، وفيما عدا ذلك، وفي باقي فصول الكتاب العشرة، تناول طه حسين العديد من الموضوعات المهمة الخاصة بفكر ابن خلدون مثل فلسفته، ومنهجه التاريخي، ونظرياته الاجتماعية، بل إن طه حسين قد عدّ ابن خلدون نفسه المؤسس الحقيقي للمفهوم الفلسفي للتاريخ الاجتماعي. وللأسف الشديد فإن هذه النظرة المبتسرة والتجزيئية لكتاب طه حسين "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية" هي ما وقع فيها أيضاً سالم حميش في كتابه عن قراء ابن خلدون 2001.

توصيفاً أقرب للغة الاقتصاد السياسي، كشف من خلاله عن طبيعة التحولات الكونية في القرن الرابع عشر الميلادي، ومدى تأثر ابن خلدون بها وتأثيره فيها.

وعلى الرغم من هذه المقدمة عن عصر ابن خلدون، وما تلاها من تناول لحياة ابن خلدون ومغامراته، فإن محمود عبدالمولى ينتقل بنا بعد ذلك عبر العديد من القضايا المختلفة والمتعددة من خلال قراءته لمقدمة ابن خلدون التي اعتمد عليها بشكلٍ رئيس في تحليلاته المختلفة. يقول محمود عبدالمولى عن طبيعة كتابه والهدف منه: "ففي هذا الكتاب الثقافي والعلمي، سنحاول دراسة جوانب مهمة من الفكر الخلدوني في مجالات التفكير الاجتماعي، والاقتصادي، والتاريخي، والتربوي. وستكون المقدمة، بخاصة، مرجعنا الأساسي في هذه المحاولة التي لا تخلو من صعوبات منهجية" (1976: 6). وهو ما فعله محمود عبدالمولى فعلاً، وإن تم ذلك بشكلٍ يعتمد على الاقتباسات الكثيرة من أعمال ابن خلدون، المقدمة وسيرته الذاتية، ثم التعليق عليها من جانب، ومحاولة ربطها ببعض النظريات المعاصرة في الاجتماع والاقتصاد والتاريخ والتربية من جانب آخر.

لا يختلف خطاب الجزائري عبدالغني المغربي (1987) في توجهه العام والاحتفائي بابن خلدون عن خطاب كل من أبوالقاسم كرو ومحمود عبدالمولى. وعلى ما يبدو إن هناك إحساساً عاماً بين بعض الكتّاب المغاربة بأن ابن خلدون يخصهم هم بشكلٍ كبير دون غيرهم من الكتّاب العرب، وبشكلٍ خاص المشارقة منهم، وهو الأمر الذي يجعل خطابهم عن ابن خلدون مُوجهاً منذ البداية نحو الدفاع المشبوب عنه، حتى لو تأسس ذلك الخطاب على المنهجيات المعاصرة الحديثة الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية (انظر عبدالغني المغربي، 1987: 5–6).

ينطوي كتاب عبدالغني المغربي على مفارقة غريبة؛ فبينما يسعى الكاتب عبر صفحات كتابه التي بلغت المائتين والثلاثين، من خلال تناوله العديد من القضايا التي اشتملت عليها مقدمة ابن خلدون مثل، علم الاجتماع، والبداوة، والعصبية، والحضارة، إلى العمل من أجل تأسيس موقع جديد للعلوم الاجتماعية ليس في العالم العربي فقط، ولكن في العالم الثالث أيضاً، فإننا نجد أن كتابه مكتوب أصلاً باللغة الفرنسية، ولا نعلم أهو مكتوب أساساً للقارئ الفرنسي أم العربي المغاربي. وعلى الرغم من تعامل المغربي مع العديد من القضايا الخاصة بابن خلدون، فإنه قد

استخدم الخطاب الخلدوني بوصفه حاملاً لعرض وتوضيح لأزمة العلوم الاجتماعية في دول العالم الثالث المستقلة حديثاً، حيث لا تعبر هذه العلوم عن جوهر مجتمعاتها، وحقيقة المشكلات التي تواجهها، وهنا تبرز أهمية الخطاب الخلدوني الذي عبر عن مشكلات عصره وأمته بشكلٍ جيد وحميم. ولعل هذه النوعية من الكتابة هي ما تتعامل مع الخطاب الخلدوني بشكلٍ ذرائعي أو بوصفه مَعبراً يمكن من خلاله توصيل قضية ما والعمل على شرحها وتحليلها (انظر سالم حميش، 2001: 28). وفي الغالب، تبدو هذه القضية مرتبطة بالواقع المعاصر للكاتب نفسه، أكثر من كونها ذات صلة بابن خلدون أو بعصره (عبدالله شريط، 1975؛ علي الوردي، 1977).

واللافت للنظر هنا أيضاً أن عبدالغني المغربي في تناوله للقضايا المختلفة الواردة في خطاب ابن خلدون يعتمد بشكلٍ كبير على المفكرين والفلاسفة الأوروبيين منذ القرن الثامن عشر وحتى الآن في مختلف المجالات والتخصصات مثل أوجيست كونت، وإميل دوركايم، وكلود ليفي شتراوس، وجورج جورفيتش، وتالكوت بارسونز، وكارل ماركس... وغيرهم كثيرون. وهو يعتمد على هؤلاء العلماء إما لكي يبرهن على قيمة الخطاب الخلدوني من خلال إشادة البعض منهم به، وإما لكي يبرهن على مدى تفوق ابن خلدون على البعض الآخر منهم من خلال المقارنة بين القضايا المختلفة التي تناولها وتناولهم للقضايا نفسها.

وفي كتاب عبدالله شريط (1975)، نجد أيضاً هذا التناول للكثير من الكتّاب والمفكرين والفلاسفة الغربيين، على الرغم من تأكيد الكاتب في مقدمة كتابه ضرورة عدم استيراد العلوم الإنسانية غير المتوافقة مع مجتمعاتنا، وضرورة التفكير بإنشاء علوم إنسانية من وحي الواقع العربي والإسلامي المعيش (انظر عبدالله شريط، 1975: 39). يوضح شريط الهدف من كتابه قائلاً: "إن الهدف الأعظم الذي قمت من أجله بهذا العمل المتواضع، هو أن نتعلم من ابن خلدون دراسة واقعنا وعقلنته وإخراجه من دائرة الواقع الخام غير المدروس إلى مخبر التحليل الذي نصبح به عارفين لأوضاعنا ومقدرين لقدراتنا وكفاءاتنا في كل ميدان من ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية جميعا" (عبدالله شريط، 1975: 41).

وهنا يجب الإشارة إلى خطورة التعامل مع خطاب ابن خلدون بوصفه الوصفة

السحرية لفهم الواقع الراهن المعيش، أو حتى لتطوير علم اجتماع عربي، فالأمر الذي لا شك فيه أن هناك بوناً شاسعاً، ومسافات زمنية طويلة تفصل بيننا وبين عصر ابن خلدون. وهو المزلق الذي تقع فيه العديد من هذه الكتابات التي تتصور إمكان الاستفادة من الخطاب الخلدوني لفهم قضايا واقعنا المعاصر وحلّها من ناحية، ولتطوير علوم إنسانية واجتماعية عربية وإسلامية من ناحية أخرى.[4]

يتناول شريط الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، في ضوء علاقته بالحضارة، والسياسة، والثقافة، حيث ينبني الكتاب على اقتباسات طويلة من ابن خلدون متضافرة ومتشابكة مع اقتباسات طويلة وعديدة أخرى سواء للمفكرين والفلاسفة العرب المعاصرين لابن خلدون واللاحقين له، أو للمفكرين والفلاسفة الأوروبيين. وفي هذا السياق يتناول الكتاب العديد من القضايا التي تناولتها الكتابات السالفة الذكر، سواء ارتبط ذلك بالفكر الأخلاقي أم لم يرتبط.

ويمثل كتاب زكريا إمام (1985) مثالاً واضحاً على تلك النوعية من الكتابات التي يشير عنوانها إلى شيء محدد بينما يشير متن الكتاب وفصوله إلى أشياء أخرى عديدة ليس لها علاقة من قريب أو بعيد بالعنوان. يختار زكريا إمام عنواناً لافتاً لكتابه يركز على الجوانب الفلسفية في مقدمة ابن خلدون، لكن متن الكتاب يراوح بين موضوعات مختلفة مثل المدخل التعريفي بابن خلدون، ومسار حياته وتطورها، ثم منهجيته في كتابة التاريخ، وقيام الدول ونموها، وانهيار الدول وزوالها..إلخ من الموضوعات الأخرى التي تُحشر فيها كلمة الفلسفة بين الفينة والأخرى تلبية لعنوان الكتاب أكثر مما يستدعيه المقام، وتستوجبه ضرورات الفهم والتحليل.

ومن الكتب شديدة الاحتفاء بابن خلدون، التي تنطلق من تتبع تاريخي لنشأته وانتقالاته المختلفة، كتاب محمد الحاجري (1980) "ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة". وعلى الرغم من انطلاق الحاجري من التتابعات التاريخية في حياة ابن خلدون، فإنه لم يكن معنياً بالأساس بالتاريخ في حد ذاته قدر اعتنائه بالتطورات الفكرية والعلمية التي ارتبطت بابن خلدون. لقد حاول الحاجري تعرف ذلك من خلال

(4) من المفكرين الذين ينحون ذلك النحو بخصوص ضرورة العمل على إيجاد علم اجتماع ينبع من ضرورات الواقع العربي ومتطلباته، علي الوردي (1977)، وهو يرى أن علم الاجتماع الخلدوني، على الرغم من عيوبه الكثيرة، أقرب إلى فهم مجتمعنا من أي علم اجتماع آخر (علي الوردي، 1977: 298).

تتبع الشيوخ الذين تلقى ابن خلدون العلوم المختلفة على أيديهم من ناحية، ومن خلال تتبع المناصب المختلفة التي تقلدها ابن خلدون سواء إبان فترة وجوده في المغرب العربي أو سواء إبان فترة وجوده في مصر من ناحية أخرى. فالكتاب يهدف إلى رسم صورة دقيقة قوية التعبير عن حياة ابن خلدون تبرزه للناس من خلال مراحله الحياتية المختلفة (انظر محمد الحاجري، 1980: 5)، وبالنسبة للمؤلف فإن هذا لن يتم إلا من خلال:

> تحري دقائق الحياة وتفصيلاتها في كل موطن من المواطن التي عاش ابن خلدون فيها، وفي كل بيئة من البيئات التي شارك في تصريف أمورها ومعالجة ماكان يلم بها، ومحاولة استبطان العوامل المختلفة الكامنة وراء ظهورها، تحركها وتوجهها وترسم لها سبيلها، كما تسهم في تحديد موقف ابن خلدون إزاءها، وتحديد ملامح شخصيته، وتكوين الرصيد الذي يصدر عنه في مجالس درسه، وفي كتبه ورسائله (1980: 6).

وعلى الرغم من طرافة موضوع كتاب الحاجري الذي يبغي الوقوف عند مشايخ ابن خلدون، ومحطاته العلمية والفكرية المختلفة، فإن تتبعه للجوانب التاريخية من حياة ابن خلدون، واشتباكاته التي لا تنقطع بدنيا السياسة، قد أحال الكتاب في كثير من أجزائه إلى مجرد سرد تاريخي للعديد من القضايا المختلفة التي ألمت بابن خلدون وارتبطت به. ويحسب لهذا الكتاب، على الرغم من سرده التاريخي المتواصل، الوقوف عند مشايخ ابن خلدون ومعلميه والتعريف بهم وبأدوارهم في حياة ابن خلدون، وبشكلٍ خاص أستاذه أبو عبدالله محمد بن إبراهيم الآبلي، الذي خصص له أحد أقسام الكتاب (انظر محمد الحاجري، 1980: 145– 171)، إضافة إلى التفصيلات المهمة الأخرى عن حياة ابن خلدون الفكرية والسياسية خلال فترة إقامته في مصر (انظر محمد الحاجري، 1980: 174–266).

ومثلما اشتمل كتاب الحاجري على الكثير من الجوانب التاريخية السردية، على الرغم من اهتمامه بشيوخ ابن خلدون ومعلميه، وانخراطه في السياسة، اشتمل كتاب مصطفى الشكعة (1986) أيضاً على الكثير من الجوانب التاريخية السردية، على الرغم من تركيزه على الأسس الإسلامية لفكر ابن خلدون ونظرياته. ينطلق كتاب الشكعة من تصور يرى أن "أكثر نظريات ابن خلدون السياسية والاجتماعية

والتاريخية انبثقت عن فكر إسلامي خالص، ومبادئ إسلامية أصيلة، وبنية إسلامية سليمة، ولم يكن ذلك بمستغرب من ابن خلدون العالم الفقيه المسلم، شأنه في ذلك شأن من سبقوه من العلماء المسلمين المبدعين، وهم من الكثرة بمكان ومن الوفرة بمقدار" (مصطفى الشكعة، 1986: 11؛ see: Gibb, 1933: 23-31).

كالعادة، يبدأ كتاب الشكعة بفصل عن ملامح شخصية ابن خلدون، يتناول من خلاله حياته وانتقالاته، إضافة إلى التركيز على عرض أهم ملامح مقدمته الشهيرة وسماتها. فيما يلي ذلك، ومن خلال خمسة فصول متتالية يحاول المؤلف أن يدلل على إسلامية خطاب ابن خلدون، من خلال التركيز على علم التاريخ، ونظرية العمران البشري، والإمامة، والعصبية عند ابن خلدون. ثم ينقطع خيط التواصل مع الفصول الثلاثة الأخيرة، فيتناول المؤلف موقف ابن خلدون من العرب، والكيفية التي تناول بها العلماء الغربيون خطاب ابن خلدون، وأخيراً التطبيقات المعاصرة لبعض نظريات ابن خلدون.

اللافت للنظر هنا، أن كتاب الشكعة لم يُضف ما يُعتد به في مجال الأسس الإسلامية لخطاب ابن خلدون، حيث أوصلته تحليلاته إلى سرديات تاريخية مختلفة حول ابن خلدون، مع مراعاة التركيز على الاقتباسات الدينية مثل الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة. والذي يمكن الانتهاء إليه هنا حول كتاب الشكعة، هو أن ماقام به يشبه في كثير من الأحيان ما يقوم به البعض الآن بخصوص أسلمة المعارف العلمية المختلفة، حتى ولو تم ذلك بشكلٍ قسري ومُفتعل، بحيث يمكن القول: إن كتاب الشكعة هو أسلمة مفتعلة لخطاب ابن خلدون، على الرغم من صعوبة إنكار هذه الأسلمة بالنسبة لجملة أعمال ابن خلدون. ويعني ذلك، أن ابن خلدون بحكم النشأة والتعليم، وبحكم السياق الإسلامي، لابد أن يرتكز جوهر خطابه على أسس إسلامية لا شك فيها، أما أن نقتبس آية من هنا، وحديثاً من هناك، للتدليل على إسلامية أعماله، فهذا هو ما نقصده بالأسلمة المفتعلة لخطاب ابن خلدون.

من الكتب المهمة التي حاولت تعرف الخطاب الخلدوني في ضوء الرغبة في إيجاد علم اجتماع عربي ذي أسس خلدونية، كتاب علي الوردي (1977) "منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته". ويدور منطق الكتاب "حول ناحيتين من نظرية ابن خلدون؛ الأولى دراسة المنطق الذي يجري عليه تفكير ابن خلدون عند إنشاء نظريته، والثانية دراسة العوامل الفكرية واللافكرية التي ساعدته على إنشائها"

(علي الوردي، 1977: 1). ويتسم الكتاب بشكلٍ عام بتعدد مواضيعه وقضاياه، على الرغم من تأكيد الكاتب منذ البداية على تقسيم كتابه إلى قسمين محددين. فالرغبة المسبقة التي استولت على الكاتب والتي انبنت بالأساس على أهمية ابن خلدون بالنظر لتأسيس علم اجتماع عربي معاصر، قادته إلى الكثير من الإسقاطات والتأويلات التي صبت في معظمها لمصلحة الخطاب الخلدوني من ناحية، ولمصلحة الاستفادة من بنيته المنطقية من أجل إنشاء علم اجتماع عربي معاصر.

من بواكير الكتب المهمة التي ظهرت عن ابن خلدون في العالم العربي كتاب محمد عبدالله عنان "ابن خلدون، حياته وتراثه" التي ظهرت طبعته الأولى عام 1933 بالقاهرة عن "دار الكتب المصرية" ثم تُرجم إلى اللغة الإنجليزية عام 1941[5]. وعلى الرغم من أن بعض الكتابات المغربية بالأساس قد تعاملت مع كتاب عنان بوصفه من الكتابات الناقدة لابن خلدون، المجحفة له ولمكانته الفكرية (انظر عبد الغني مغربي، 1987: 25؛ سالم حميش، 2001: 36–37)، فإننا نرى أن الكتاب – في مُجمله – يعدّ من الكتابات الرائدة التي استطاعت أن تقدم صورة شاملة وعميقة لابن خلدون وعصره وإنجازاته العلمية، إضافة إلى تعرضه للكتابات الغربية التي تناولت ابن خلدون بالنقد والتحليل. وعلى الرغم من انطلاق الكتاب من رؤية احتفائية وتقديرية لابن خلدون، فإنه قد تعامل مع ابن خلدون وخطابه من خلال رؤية تمحيصية جادة جمعت بين الإعجاب والموضوعية في الوقت نفسه. يقول محمد عنان في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه (1956)، التي يؤكد من خلالها وفاءه وتقديره للمفكر العظيم، وموضحاً الهدف من كتابه ومنهجية تناوله لابن خلدون:

(5) سوف نعتمد هنا على الطبعة الثالثة من كتاب عنان الصادرة عن دار مختار بالقاهرة عام 1991. ومن الكتابات التي قدمت قدراً كبيراً من التعريف بابن خلدون والدفاع عنه في الوقت نفسه كتابات ساطع الحصري. وقد طبعت هذه الكتابات تحت عنوان "دراسات عن مقدمة ابن خلدون" في مطبعة المعارف بمصر سنة 1953 في 655 صفحة من القطع الكبير، ثم نشرت في مكتبة الخانجي بعد ذلك. والكتاب - في مجمله - مجموعة من الأبحاث نشرها الحصري في سنتي 1943، 1944(انظرعلي وافي، 1973: 284). وكتاب الحصري لا تحكمه منهجية منظمة على الرغم من الكم الضخم والوافر من المعلومات التي يقدمها، حيث يتناول العديد من الموضوعات الخاصة بابن خلدون مثل تناول المقدمة، وفلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع، والنظريات الأخرى الخاصة بابن خلدون (انظر سالم حميش، 2001: 38). ومن الجوانب المهمة في هذا الكتاب ما يقدمه الحصري في ما يقرب من مائة صفحة بخصوص نقد المؤلفات العربية والإفرنجية التي تناولت ابن خلدون، ومن بينها كتاب طه حسين السالف الذكر عن ابن خلدون.

> وقد عنيت بأن أتتبع حياة ابن خلدون بإفاضة، وأن أفصل الحوادث التي اشترك فيها واتصل بها. ولما كانت حياته قطعة من تاريخ الدول المغربية، في أواسط القرن الثامن، فقد رأيت أن أفصل تاريخ هذه الدول وتقلباتها في هذه الحقبة، وأن أشرح أوضاعها السياسية. كذلك عنيت بحياة ابن خلدون في مصر عناية خاصة، ففصلتها تفصيلاً وافياً، وشرحت علائق المؤرخ بالمجتمع المصري المفكر، وما وقع بينه وبين الكتّاب المصريين من صنوف الخصومة والجدل، شرحاً وافياً (1991: 3–4)

يتناول عنان ابن خلدون وحياته وعصره والقضايا التي تناولها بموسوعية كبيرة، وبقدرة فائقة على الربط بين حياته وعصره والقضايا الفكرية التي طرحها. وربما يمكن القول إن كتاب عنان – على الرغم من كونه من بواكير الكتب التي ظهرت عن ابن خلدون في القرن العشرين – قد فاق فيما تناوله عن ابن خلدون معظم الكتب التي ظهرت فيما بعد، كما أنه مازال يحتفظ بقيمته الفكرية فيما يتعلق بابن خلدون وحياته وعصره. واللافت للنظر هنا أن عنان قد التقى بابن خلدون من خلال اهتمامه الواسع بتاريخ الأندلس والمغرب العربي، الأمر الذي دفعه، وربما أغواه، للكتابة عن واحد من أبرز أعلام هذه الفترة التاريخية من الحضارة الإسلامية في القرون الوسطى ألا وهو ابن خلدون.

يشتمل كتاب عنان على جزء تاريخي كبير يتعلق بنشأة ابن خلدون في بلاد المغرب العربي، وتنقله فيما بينها، ثم فترة وجوده في مصر والمناصب المختلفة التي تقلدها هناك. وفي هذا السياق، وفي ضوء فترة الإقامة الطويلة لابن خلدون في مصر، التي قاربت ربع قرن من الزمان، وفي ضوء كون عنان ذاته مصرياً، فإنه يخصص فصلاً مهماً بعنوان "ابن خلدون والتفكير المصري" يتناول فيه علاقة ابن خلدون بالكتّاب المصريين خلال فترة إقامته بمصر، وبشكلٍ خاص علاقته بكل من ابن حجر العسقلاني والمقريزي.

إضافة إلى ذلك يتناول عنان العديد من القضايا الأخرى التي اشتمل عليها خطاب ابن خلدون ومنها فلسفة التاريخ، والاجتماع، والاقتصاد، والسياسة، ثم ينهي كتابه بتلك الإضافة البديعة، وذلك الجهد القائم على الترجمة الذي يتعلق بتقديم ابن خلدون كما ورد في كتابات الكتّاب الغربيين. وعلى الرغم من أن التاريخ يمثل الرابط

الرئيس بين معظم فصول كتاب عنان، فإنه لا يمثل ذلك التاريخ الذي اعتدنا عليه في العديد من الكتابات السالفة الذكر من حيث الوصف من ناحية، والاقتباس المستمر والمتواصل من كتابات ابن خلدون من ناحية أخرى، وبشكلٍ خاص المقدمة، حيث يطالعنا التاريخ بوصفه خلفية لفهم ابن خلدون واستقراء جملة أعماله، والقضايا المختلفة التي تناولها، والعلوم التي اقترحها.

لقد أدت مجموعة الكتابات السابقة دوراً كبيراً ومهماً في استعادة الخطاب الخلدوني، وليس اجتراره. صحيح أنها لم تتخلص كليةً من نهج الاجترار الذي ارتبط بكتابات المجموعة الأولى، لكنها نجحت إلى حدٍّ كبير في تجاوز هذه الحالة الاجترارية، الأمر الذي منحها القدرة على استعادة الخطاب الخلدوني في ضوء التخصصات الفكرية للكتاب، وفي ضوء القضايا المعاصرة التي فرضت نفسها على القراءات الجديدة للخطاب الخلدوني. لكن الرغبة المسبقة في الاحتفاء بابن خلدون كانت هي القاسم المشترك بين معظم هذه الأعمال، وبشكلٍ خاص المغاربية منها، وهو ما جعل البعض يستعيد ابن خلدون من أجل مدحه وتعظيمه أكثر من التعامل النقدي معه. ولعل هذا الانبهار المسبق بابن خلدون هو ما جعل بعض هذه الكتابات يستخدمه كعامل إيديولوجي يمكن من خلاله تمرير بعض التصورات والرغبات الذاتية، مثل العمل من أجل إنشاء علم اجتماع عربي معاصر، أو الرغبة في إصلاح ما آل إليه العالم العربي والإسلامي الآن، أو حتى تأكيد إسلامية ابن خلدون، ومن ثم الرفع من شأن الحضارة الإسلامية في عيون أبنائها من ناحية، وفي عيون الآخرين من ناحية أخرى.

ثالثاً – التركيز على ملمح أساسي من ملامح الخطاب الخلدوني:

إضافة إلى الدراسات السابقة التي تناولت خطاب ابن خلدون إما بشكلٍ اجتراري أو من خلال استعادته والوقوف على العديد من الملامح الخاصة به، هناك العديد من الدراسات التي ركزت على ملمح واحد فقط من ملامح هذا الخطاب. لقد ساعد عمق الخطاب الخلدوني وتعددية الموضوعات والقضايا التي يشتمل عليها من ناحية، والتطور الكبير الذي شهدته العلوم الإنسانية والاجتماعية في القرن العشرين من ناحية ثانية، وحجم المشكلات الفكرية والمادية التي نواجهها في واقعنا العربي المعاصر من ناحية ثالثة، في الانفتاح على خطاب ابن خلدون وتناوله في ضوء التخصصات الحديثة المختلفة. لذلك أصبح خطاب ابن خلدون حقلاً خصباً لعلماء

الاجتماع والتاريخ والسياسة واللغة والأدب والفلسفة والأخلاق والتربية والاستشراق..إلخ من التخصصات الأخرى. وعلى الرغم من أن هذه النوعية من الكتابات تركز على ملمح واحد من ملامح الخطاب الخلدوني، في ضوء تخصص الكاتب، فإن البعض منها يشوبه بعض المشكلات ذاتها التي انطوت عليها المجموعتان السابقتان سواء من ناحية الاحتفائية المفرطة بابن خلدون والرغبة المسبقة في الدفاع عنه، أو من ناحية التعميم القائم على عدم وجود تصور منهجي وتحليلي مسبق، أو من خلال الوقوع في حبائل السردية التاريخية الضحلة، وإغواء الاقتباس من الخطاب الخلدوني، وبشكلٍ خاص المقدمة الشهيرة. لكن الأمر الأكثر وضوحاً هنا أن هذه النوعية من الكتابات أقل دعائية، وأكثر استناداً إلى المنهجيات والنظريات الحديثة إبان تعاملها مع الخطاب الخلدوني.

تركز بعض كتابات هذه النوعية بشكلٍ رئيس على الجانب التاريخي من خطاب ابن خلدون، سواء من خلال جميع الأجزاء التي يشتمل عليها كتاب العبر، والتي تشمل المقدمة والأجزاء التاريخية ثم سيرته الذاتية التي يعرّف بها هو نفسه، أو من خلال تناول مقدمته أو أي من الأجزاء التاريخية الأخرى. وبالطبع لا يمكن لأي باحث يتناول خطاب ابن خلدون بالفهم والتحليل أن يتجاهل الجانب التاريخي منه؛ فالتاريخ هو المركز من خطاب ابن خلدون، وهو الرابط المحوري لجميع نصوص هذا الخطاب، إلى الحد الذي يدفع البعض إلى الجمع بين خطاب ابن خلدون التاريخي، وبين العصر الذي وُجد فيه (حسين عاصي، 1991: 78–85).

ويمكن القول بدرجة كبيرة من المعقولية إن أعمال ابن خلدون كانت تمثل مرآة للعصر الذي وجدت فيه، على الرغم من أنها في وحدتها الخطابية قد تقدمت بدرجة كبيرة من خلال رؤاها ومنهجياتها على الفترة الزمنية التي تناولتها، والعصر الذي رسمت خطوطه ومعالمه وحددت قضاياه. وتتقدم هذه النوعية من الخطابات درجة كبيرة على الخطابات السالفة الذكر من حيث تجاوزها لمرحلة وصف الخطاب الخلدوني والوقوف عند مدحه والاحتفاء به، وعرض القضايا المختلفة التي يشتمل عليها، حيث إنها تؤكد منذ البداية ضرورة الاشتباك النقدي مع هذا الخطاب، و تناول الجوانب التاريخية المختلفة التي يتناولها.

من خلال سلسلة "أعلام مؤرخي العرب والإسلام"، يتناول حسين عاصي (1991) دور ابن خلدون التأريخي. وعلى الرغم من أن عاصي (1991: 7– 58)

يخصص فصله الأول من أجل الوقوف عند سيرة حياة ابن خلدون، فإنه يربط هنا بين حياة ابن خلدون الشخصية وبين طبيعة العصر الذي وُجد فيه، الأمر الذي يجعله يخصص الفصل الثاني للحديث عن عصر ابن خلدون نفسه (59– 77). وهو الأمر الذي يعمق من فهمنا لشخصية ابن خلدون من ناحية، ويساعد على التحليل والنقد للقضايا المختلفة التي أوردها عبر خطابه التاريخي من ناحية أخرى. وهنا لا يقع كتاب عاصي في ذلك الشرك الذي يحلل خطاب ابن خلدون اعتماداً على عبقرية ابن خلدون ذاته، والاحتفاء بصفاته الخاصة. كما أن هذا التناول يساعد على الوقوف عند مناطق القوة في تحليلات ابن خلدون، ولا يتحرج من ذكر مواطن الضعف التي انتابت هذا الخطاب.

أهم ما يلفت عاصي الانتباه إليه أنه على الرغم من أهمية الجانب التاريخي في خطاب ابن خلدون، فإن تكوين ابن خلدون ذاته لم يكن تكوين مؤرخ:

> فالتقاء ابن خلدون بالتاريخ كان عرضياً ومفاجئاً، بقدر ما كان حاسماً وقد وصل إليه عن طريقين؛ طريق التجربة السياسية الغنية وطريق التأمل العقلي، ولعل الطريق الأولى أوصلته إلى الثانية؛ فقد انخرط بقوة وإلحاح في أحداث عصره وعاش تجربة سياسية غنية بالمفاجآت والتقلبات، بالنجاحات والإخفاقات، كما تنقل بين قصور الأمراء والملوك في كل من المغرب والأندلس والجزائر طالباً للحظوة والجاه حيناً، فاراً من الملاحقات والسجن حيناً آخر إلى أن انتهى به المطاف أخيراً إلى قلعة بني سلامة سنة 776 هـ، حيث التجأ فيها معتزلاً السياسة ومطامحها وأهوالها، عازفاً عن المناصب السياسية، مؤثراً السلامة والفراغ للانقطاع للعلم بعد أن فشل في تحقيق طموحاته السياسية التي تحولت إلى مطامح علمية. من هنا اتجه ابن خلدون إلى التاريخ، وانصرف إليه يستفتيه الدروس والعبر (عاصي، 1991: 79؛ وانظر أيضاً حول الفكرة نفسها الطالبي، 1980: 25–26)

ولا تقتصر هذه النوعية من الكتابات على الوقوف فقط عند تناول مقدمة ابن خلدون ولكن تتجاوز ذلك إلى تناول باقي أعماله التاريخية. وهو الأمر الذي سمح لعاصي في كتابه أن يقف على طبيعة منهجية ابن خلدون التاريخية، حيث يقول: "إن المقدمة أو علم العمران تنظر إلى التاريخ في عموميته وكليته، فهي بمثابة شرح

وتفسير لأحداث الماضي دون التقيد بالزمان والمكان. أما ما بعدها، أي التاريخ فهو تفصيل لوقائع الماضي حسب زمان ومكان وقوعها" (1991: 112).

وهذا التناول من جانب عاصي هو الذي سمح له بالتناول الموضوعي لخطاب ابن خلدون؛ فمن ناحية وقف عند جوانب ضعف هذا الخطاب وأبرزها، ومن ناحية أخرى لم يغمط جوانب قوة هذا الخطاب ويغفلها. لقد خصص المؤلف الفصل الرابع – وهو أطول فصول كتابه – من أجل تحليل كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، وهو الأمر الذي سمح له بأن يرى كيف أن الخطاب التاريخي في الأجزاء التاريخية من كتاب العبر جاء مختلفاً عما بشر به ابن خلدون في مقدمته (174–175). وهذا التناول من جانب المؤلف جاء مصحوباً بالعديد من الأمثلة التي تكشف عن وقوع ابن خلدون فيما حذر منه في مقدمته، وعلى رأس ذلك الانحياز المذهبي أو العاطفي في كتابة التاريخ ونقل الأخبار(179–183).

إن أهمية هذا التناول أنه يضع ابن خلدون في إطاره الإنساني المعرفي من جانب، وفي إطاره المجتمعي التاريخي من جانب آخر. وهو الأمر الذي سمح لعاصي 1991 أن يصل إلى النتيجة الأقرب للقبول العلمي بخصوص الخطاب الخلدوني عن تلك التي تهدف إلى تمجيده وتعظيمه:

> على الرغم من أن المنهجية التي اهتدى إليها ابن خلدون سليمة في المستوى النظري، فإنه لم يستطع، في مستوى التطبيق، أن يتخلص من العوائق التي تحول عادة دون الموضوعية المطلقة، ومن الجزاف الجزم بأن استخدام هذه المنهجية كان دائماً سليماً، شأنه في ذلك شأن كل المؤرخين، في كل زمان ومكان؛ لأن الموضوعية والتجرد التام إنما هما غاية دونها عقبات كثيرة باطنية وخارجية، لا يتسنى للإنسان دائماً مهما اجتهد أن يتجاوزها وذلك إما بصفة غير شعورية، لميوله والتزاماته العقائدية، وإما بصفة شعورية ومقصودة لالتزاماته السياسية ومنافعه المادية (183).

ومن منهجية تاريخية مغايرة، يسعى علي أومليل 1985 في كتابه "الخطاب التاريخي" – وعلى عكس الدراسات التاريخية الأخرى لابن خلدون التي تفصل بين المقدمة والأجزاء التاريخية، كما في دراسة عاصي السابقة – إلى أن يدمج المقدمة

في مجموع التأليف التاريخي الخلدوني (1985: 5). والقصد هنا "هو إجراء قراءة للمقدمة من خلال كتاب العبر، أي التاريخ كما كان يعرفه ابن خلدون نفسه" (1985: 5). ويهدف أومليل هنا إلى عدم تأويل المقدمة والخروج بالقوانين النظرية الصماء بعيداً عن النصوص التاريخية لكتاب العبر، أو قراءة كتاب العبر بمعزل عن المقدمة، بل الدمج بينهما انطلاقاً من أن أحدهما يكمل الآخر؛ أو بكلمة أخرى تعظيم فهم كل منهما في ضوء قراءته في مرآة الآخر.

يحلل أومليل ابن خلدون في ضوء خلفية الأوضاع السابقة عليه، وما ارتبط بالتحليل الإسنادي في الحضارة الإسلامية القائم على الحفاظ على الأساس الديني للأمة الناشئة، ومراعاة كل ما يرتبط بالعوالم الدينية. كما يحلله في ضوء السابقين عليه من المؤرخين مثل الطبري،إضافة إلى الظروف التاريخية والثقافية التي عايشها ابن خلدون نفسه. ومن خلال ذلك، يصل إلى نتيجة مهمة مؤداها القطيعة التي شيدها ابن خلدون، مع ما سبقه من كتابات تاريخية أخرى، من خلال فهمه الواقعي للتاريخ القائم على الحقائق الواقعية، وليس على العوالم الغيبية.

ينهي أومليل كتابه بنتيجة منهجية على درجة كبيرة من الأهمية، لا نختلف معه بشأنها، ولكن نختلف معه في صعوبة وضع حدود صارمة لها، أو حتى تأطيرها بدرجة أوبأخرى. يقول أومليل:

> لا جدال في أن ابن خلدون من أقوى مفكرينا القدامى، ولا جدال في أصالة تفكيره، بيد أن الاختلاف هو بصدد ما يُعطى لأصالته من تأويلات، أما نحن، فقد حاولنا طوال هذا البحث أن نبرز الحدود التاريخية والثقافية لهذه الأصالة. ماعدا هذا، فهو خلط بين نُظم الفكر المحددة بالتاريخ وبالمنطق الخاص بكل ثقافة، وهو خلط خطير حين يتعلق الأمر باللجوء إلى مثل هذه التأويلات المتعسفة لإيجاد أجوبة عن إشكالية ثقافية راهنة (1985: 222).

المسألة المهمة هنا تتمثل في حدود التأويل الذي قال به أومليل والقواعد المرتبطة به. فإذا افترضنا مثلاً أن كاتباً آخر، قد استخدم حدوداً تاريخية وثقافية أخرى خاصة بالخطاب الخلدوني، فهل يصل إلى قراءة أخرى مغايرة ومختلفة لما وصل إليه أومليل بخصوص الخطاب التاريخي الخلدوني؟ وماذا لو استخدمت هذه الحدود التاريخية والثقافية في فترات زمنية مستقبلية أخرى، فهل نصل إلى نتائج

أخرى مختلفة؟ أليس التأويل ذاته، هو الذي جعل سالم حميش (2001)، يرفض معظم قراء ابن خلدون، في ضوء اقتباساته العمدية وقراءاته المبتسرة لهم، الأمر الذي جعله في النهاية يقف فوق هؤلاء جميعاً، وكأنه شاهد حي على موتهم جميعاً في سياق التراكمية السلبية التي اقترفوها، من وجهة نظره.

وإذا كانت بعض الكتابات السابقة قد حاولت الاشتباك مع القراءات التي تناولت الخطاب الخلدوني بالنقد والتحليل مثل كتاب كرو (1977) ضمن تناولها لموضوعات وقضايا أخرى، فإن سالم حميش يخصص موضوع كتابه "التراكم السلبي والعلم النافع عن قراء ابن خلدون" (2001)، من أجل الاشتباك مع الخطابات التي تناولت الخطاب الخلدوني. وفي محاولة منه لفهم طبيعة الكتابات التي تناولت ابن خلدون وكيفية اقترابها من أعماله فإنه يرى "ضرورة أن نسلط بعض الضوء على عينات من الكتب والأطروحات في الدراسات الخلدونية، متوخين فائدة مزدوجة: تحسين معرفتنا بالموضوع الخلدوني في اتجاه علاقته بالتاريخ الحاضر من جهة، وكشف بعض سمات الفكر العربي المعاصر بخصوص استعمال شبكة المناهج الجديدة في القراءة والفهم، من جهة أخرى" (سالم حميش، 2001: 24). من هنا يمكن القول: إن كتاب حميش هو قراءة نقدية وتحليلية للقراءات التي تناولت خطاب ابن خلدون بالنقد والتحليل؛ وفي كلمة فهو كتاب في نقد النقد.

ينقسم كتاب حميش إلى قسمين؛ يتناول أولهما كتابات التراكم السلبي حول الخطاب الخلدوني، وهي تلك النوعية من الكتابات التي لا تمنح الخطاب الخلدوني حقه من التصفح والتفهم، ولذلك فهي تتسم "بعادات الخمول النظري والتسطيح التحليلي، المقرونة عند البعض حتى بإرادة اللامعرفة، وكذلك الغفلة والعمى أمام النصوص ومدلولاتها المحسوسة" (سالم حميش 2001: 27). تشتمل هذه المجموعة من الكتابات، التي يُطلق عليها حميش العديد من الأوصاف، مثل كتابات التراكم السلبي، والتراكم اللامجدي، وكتابات التعنيف، على معظم الكتاب الذين تناولهم كرو مثل: طه حسين، وأحمد أمين، وسلامة موسى، والحصري، والوردي، والساعاتي، والجابري، ومحمود إسماعيل، وناصيف نصار، وعزيز العظمة، وأخيراً عبدالرحمن بدوي. وفي باقي أجزاء الكتاب يتناول الكتابات الأخرى ذات التراكم المجدي، المضادة والمفارقة بالطبع لمجموعة الكتابات الأولى، من وجهة نظره، والتي مثلت إضافة ما في مسيرة الإلمام بالخطاب الخلدوني مثل كتابات إيف لاكوست، والمؤرخين التونسي محمد الطالبي، والمغربي محمد القبلي.

من مفارقات كتاب حميش حول قراء ابن خلدون، أنه وقع فيما حذر منه في بداية كتابه؛ فحميش يرى أن العديد من كتّاب تيار ما أسماه بالتراكم السلبي:

> يعملون بمنهج تاريخ الأفكار المتسم بالرتابة والسكونية في العرض والمعالجة، بحيث تُعطى السيادة للفكرة كدال على حساب سياقها المضموني أو مدلولها، أو على حساب مرجعيتها التاريخية المحسوسة وسندها المخبري. والحاصل مع كل القراءات التعنيفية من هذا الضرب أننا نصبح حقاً وكأننا، بتعبير خلدوني أمام "صور تجردت عن موادها"، أي كأننا غدونا في حل من الاضطلاع المعرفي بالمتن الخلدوني المحسوس، الذي هو التاريخ أو مجموع الواقعات المحللة بدءاً من حجيتها كواقعات (2001: 28).

وقع حميش في ما حذر منه من ناحية استخدامه المنطق التعنيفي نفسه في مواجهة نقاد ابن خلدون، بل يمكن القول: إنه قد فاقهم في استخدام لغة أكثر تعنيفاً في مواجهتهم. فبالنسبة لطه حسين، استخدم دينامية التنقيص والنم (31)، كما أن تحليله يشتمل على نوع من الخلط الذهني والتضاد السلوكي (35)، وبالنسبة لمحمد عبدالله عنان، فهو محام أصابه العمى عما في كتاب طه حسين من نواقص وتقصير (36– 37)، وبالنسبة للحصري فهو صاحب ذهنية انطباعية ومنهج فسيفسائي ذري، كما أنه "مؤلف من دون قضية فكرية بارزة ولا ناظم علمي دقيق" (38)، كما أن ما كتبه علي الوردي عن ابن خلدون "لا يؤهله معرفياً ولا منهجياً للدعوة إلى إقامة علم اجتماع عربي جديد انطلاقاً من النظرية الخلدونية" (41). قد يكون كل ماقاله حميش حول هؤلاء الكتّاب صحيحاً وقد لا يكون، لكن الشيء اللافت للنظر هنا، أنه لم يستخدم التحليل الاجتماعي التاريخي الذي يربط نشأة الأفكار بسياقاتها وأطرها الزمنية والمجتمعية التي ظهرت من خلالها، كما أكد في مقدمة دراسته، بحيث يضع هذه الكتابات ضمن الأطر الزمنية التي ظهرت من خلالها، ويحدد طبيعة العلاقة بينها وبين المجتمعات التي ظهرت فيها.

تبدو أزمة الفكر العربي المعاصر جلية وواضحة من خلال تناول حميش لكتاب محمود إسماعيل (1976) "نهاية أسطورة، نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا"، حيث مواجهة التعنيف بالتعنيف، واعتماد لغة الهجوم والانتقاص وسيلة للنقاش والحوار. فمن بداية عنوان الفصل تبرز ثقافة التعنيف التي حذر منها

حميش وانتقدها، حيث يعنون الفصل الذي يتناول فيه كتاب محمود إسماعيل "مجرد ملحق" لتعمد الانتقاص من الكاتب من جانب، وللتأثير على القراء من جانب آخر. وتكشف العناوين الفرعية لهذا الفصل عن لغة أيديولوجية لا تتناسب حتى مع مقام ابن خلدون الذي يكرس حميش كتابه من أجل تأكيد قيمته الفكرية سواء في الماضي أو في الحاضر أو في المستقبل. تشمل هذه العناوين: كتيب- فضيحة، ملخص وتنبيه، أم الفواحش، وفي فساد التفريعات والتقريعات، وهي لغة أبعد ما تكون عن التناول العلمي الرصين الذي نقد حميش جلّ الكُتّاب المشارقة بالأساس بسبب تجاهلهم له (انظر سالم حميش، 2001: 43-54).

اللافت للنظر هنا أن أم الفواحش من وجهة نظر حميش تمثلت في اعتماد محمود إسماعيل إخوان الصفا بوصفهم بداية الفكر الإنساني ونهايته في الوقت نفسه. يقول حميش ذلك، وينسى أن الكثير من الكتابات العربية، المغاربية والمشارقية على السواء، قد تعاملت مع ابن خلدون من المنطلق نفسه الذي يتهم به محمود إسماعيل. لا يمكن للمرء أن يدافع على الأقل عن الأسانيد الضعيفة التي ساقها محمود إسماعيل للنيل من ابن خلدون، فكتابه بشكلٍ عام مجرد فرقعة إعلامية لا أكثر ولا أقل، لكن اللافت للنظر هنا هو الطريقة التعنيفية التي تناول بها حميش كتابه، والتي اتسمت أيضاً بالرغبة في النيل من الرجل والزج به في حلبة الانتقاص والتشويه.

ولأن سالم حميش، وهو المفكر الكبير والعالم الموسوعي، قد شعر بالتأكيد بغلبة الجانب الأيديولوجي والدعائي في تناوله لكتاب محمود إسماعيل فإنه قد أنهى ذلك الجزء من كتابه باستدراكين مهمين؛ يؤكد أولهما عدم جدارة محمود إسماعيل بالانتماء لجامعة مصر العزيزة، ولا إلى ثلة علمائها الأفذاذ المستنيرين، ويؤكد ثانيهما أنه في كل كتاباته لم يتوان عن رصد ما رآه تقصيراً نظرياً وغلطاً علمياً في كتابات ابن خلدون (سالم حميش، 2001: 54)، وهو استدراك أو دفاع يخفف به حميش وطأة تناوله الأيديولوجي والتعنيفي لكتاب محمود إسماعيل. وبشكلٍ عام يمكننا تأكيد ما قاله الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش في معرض تعليقه على كتاب حميش "الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ" (سالم حميش، 2001: 95) بالجوانب التأويلية الواسعة لكتاب حميش عن نقاد الخطاب الخلدوني، وهي قراءة قد تصيب في بعض النواحي، وقد تخطئ في البعض الآخر، مثلما هو الحال مع جميع الكتابات التي تناولت الخطاب الخلدوني (انظر علي أومليل، 1985: 7).

إضافة إلى ما سبق هناك العديد من الدراسات المتخصصة الأخرى حول الخطاب الخلدوني نعرض لأمثلة منها في إطار الفكر الكلامي، والجانب الأدبي، إضافة إلى الاستشراق وأهدافه. وهي مجرد أمثلة بجانب ما سبق، من أجل التدليل على انفتاح المناهج الحديثة على الخطاب الخلدوني بهدف إعادة قراءته في ضوء التخصصات المعاصرة المختلفة، وإن كان ذلك يتم بدرجات متفاوتة من الدقة المنهجية والوضوح النظري.

في كتابها "الفكر الكلامي عند ابن خلدون" (1997) تحاول منى أبوزيد دراسة علم الكلام (علم أصول الدين) عند ابن خلدون، حيث تعتمد على توليفة منهجية تجمع بين المنهج التحليلي، والمنهج التاريخي، والمنهج المقارن، والمنهج النقدي. وهي ترى أن دراسة الموقف الخلدوني من علم الكلام له ضرورة من جانبين: "الجانب الأول، معرفة صورة علم الكلام كما ظهر في كتابات ابن خلدون، حتى يتسنى الإحاطة بإسهاماته فيه على وجه الخصوص. الجانب الثاني: هو تعرف علم الكلام في آخر مراحل تطوره قبل دخوله إلى مرحلة التدهور والجمود، ومعرفة أثر ما حل بالحضارة الإسلامية حينئذ من تفتت وتفكك سياسي وانحسار حضاري على العلوم الفكرية" (منى أبوزيد، 1997: 8).

ويمكن القول: إن الكتاب يمثل نموذجاً لتلك النوعية من الكتابات التي تنطلق في تناولها لابن خلدون من تخصص الكاتب نفسه أكثر مما ينطوي عليه الخطاب الخلدوني فعلاً. ويعني ذلك أنه يتم فرض موضوعات بعينها بشكلٍ أو بآخر على الخطاب الخلدوني، وتفسيره في ضوء هذه الموضوعات المحددة سلفاً، بغض النظر عن مدى ملاءمة الخطاب لهذه النوعية من الموضوعات. ينقسم الكتاب إلى ستة فصول، أقرب ما تكون إلى موضوعات علم الكلام وقضاياه، حيث يتم فرضها على الخطاب الخلدوني، بدرجات متفاوتة. تشمل هذه الفصول: مدخل إلى علم الكلام الخلدوني، الطبيعة عند ابن خلدون، الإلهيات، النبوة، الإمامة، وأخيراً الإنسان. ولذلك فإننا نجد أن العديد من النتائج التي انتهت إليها الكاتبة تمثل نتائج عامة ليس لها علاقة قوية بموضوع الكتاب من مثل: اهتمام ابن خلدون بالمعرفة الواقعية، واهتمامه بفكرة الحتمية، والتعاقب الدوري، والترف المُفسد.

ويركز غسان عبد الخالق جهوده من خلال كتابه "مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني" على "دراسة القضايا الأدبية في مقدمة ابن خلدون، بغية جلاء هذا

الجانب من المقدمة، الذي لا يقل أهمية بأي حال من الأحوال عن أي جانب اجتماعي أو فلسفي آخر" (1994: 7). لقد استند المؤلف في كتابه إلى قراءة نصوص ابن خلدون من خلال منهجية استقرائية، تحليلية تركيبية. وعلى الرغم من استفادته من النظريات الغربية الحديثة فإنه أكد أن الرؤية التحليلية التي استند إليها هي الرؤية التاريخية الاجتماعية. يقول غسان عبدالخالق حول هذه الرؤية: "إنها أملت علي ضرورة النظر إلى القضايا الأدبية في مقدمة ابن خلدون في سياقها الحقيقي، أعني سياق التراث النقدي والأدبي واللغوي في الحضارة العربية الإسلامية، وليس في أي سياق آخر. ومن ثم فقد احترزت – ما وسعني ذلك – من إسقاط أي مفهوم لغوي أو أدبي حديث على منطوق ابن خلدون" (1994: 9). يعني ذلك، أن مقاربة عبدالخالق الأدبية لخطاب ابن خلدون تتم في السياق التاريخي له، دون أية إسقاطات نظرية معاصرة، غريبة بالأساس على خطابه.

ينقسم كتاب غسان عبدالخالق إلى أربعة أقسام، يتعلق الأول والثاني منها بشخصية ابن خلدون، والبيئة التي نشأ فيها، ويتعلق الثالث بالقضايا اللغوية مثل قضية النحو وقضية اللغة، وأخيراً يأتي الفصل الرابع الذي يتعلق بالقضايا الأدبية حيث يتناول أربع قضايا هي: قضية النظم والنثر، وقضية اللفظ والمعنى، وقضية الشعر، وقضية الموشحات والأزجال. ويمكن القول إن الزج بموضوعات قد لا تكون هناك إمكانية واضحة لتناولها بالتحليل من خلال الخطاب الخلدوني قد أدى بالمؤلف إلى تناول العصر الأندلسي وعصر الموحدين والقضايا الأدبية التي ارتبطت بهما من جانب، والعلماء الذين ظهروا من خلالهما مثل ابن رشد وابن مضاء، إضافة للسابقين من المفكرين الإسلاميين من جانب آخر، أكثر من تناوله للخطاب الخلدوني ذاته. ولعل ذلك، هو ما يدفعنا إلى القول: إن هذه النوعية من الكتابات تدفع بالخطاب الخلدوني إلى حدود التخصص، أكثر من الالتقاء به في القلب من التخصص ذاته. كما أن هذه النوعية من الكتابات تثير مرة أخرى مسألة التأويل والمحددات المرتبطة بها، وهوالأمر الذي يدفع البعض إلى إلصاق قضايا بعينها بالخطاب الخلدوني والعمل من أجل إثباتها من خلال نصوصه المختلفة، بشكلٍ تأويلي مفرط.

أخيراً، يكشف لنا كتاب محمد الزيادي 1998، عن الكيفية التي تعامل بها المستشرقون مع الخطاب الخلدوني، حيث يقترب موضوعه من كتاب سالم حميش (2001) الذي تناول الكتابات العربية التي تناولت الخطاب نفسه بالنقد والتحليل. ينطلق الزيادي من هدف محدد يتمثل في الدفاع عن أعلام الفكر الإسلامي ضد

الهجمة الشرسة التي يقوم بها المستشرقون الذين يستغلون ضعفنا الحالي، محاولين النيل من قمم الأعلام الإسلاميين. وفي سبيل هذا الدفاع وتحقيقه فهو يركز على شخص ابن خلدون، محاولاً تعرف الطريقة التي تعامل بها هؤلاء المستشرقون الغربيون مع خطابه الفكري.

قبل أن يدخل الزيادي مباشرة في تحليله لتناول المستشرقين للخطاب الخلدوني، يأخذنا في جولة رتيبة في ما يقارب نصف كتابه البالغ عدد صفحاته ثلاثمائة وثلاثين صفحة، يعرض من خلالها لمفهوم الاستشراق وموضوعه وأهم مدارسه، متبعاً ذلك بتناول حياة ابن خلدون ونشأته وعصره وآثاره الفكرية، ثم يلي ذلك في النصف الثاني من الكتاب تناول أعمال المستشرقين الذين تناولوا الخطاب الخلدوني، والمناهج المختلفة التي استخدموها في تحقيق قراءاتهم لهذا الخطاب. أهم ما يلفت النظر في قراءة الزيادي لهؤلاء المستشرقين، أنها جاءت – مثلما هو الحال مع حميش – مزاجية، ومفرطة في تعميماتها، وغير ممنهجة.

وبسبب من العاطفة المشبوبة التي ينطلق منها الكتاب نحو مهاجمة المستشرقين، والدفاع عن ابن خلدون من جانب، والحضارة الإسلامية من جانب آخر، يضعنا المؤلف أمام عدد من النتائج المتضاربة في الوقت نفسه. فهو ينتهي من ناحية إلى حيازة المستشرقين قصب السبق في اكتشاف ما توصل إليه ابن خلدون من نظريات، لكنه يرى أنهم استغلوا بعض الآراء الجريئة في تراثه للنيل منه والحط من قدره. ومن هنا فهو يرى أن المستشرقين قد رسموا "صورة غير صحيحة لانتماءات ابن خلدون الدينية، وحاولوا من خلال هذه الصورة فصله عن بيئته ومجتمعه، مما كان له أكبر الأثر في عزوف المفكرين المسلمين عن دراسته والاهتمام به" (محمد الزيادي، 1998: 299).

تكشف لنا هذه النوعية من الكتابات عن مأزق العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي من ناحية، وعن مأزق الضعف المجتمعي من ناحية أخرى. فعلى الرغم من أن هذه النوعية من الكتابات هي الأكثر معاصرة والأكثر ارتباطاً بالمناهج والنظريات الحديثة، قياساً لكتابات الاجترار والاستعادة، فإنها مازالت تحمل قسمات الضعف الخاصة بهما. فمازالت هذه النوعية من الكتابات تنطلق من الرغبة في الدفاع عن ابن خلدون، وتأويل خطابه بما لا يحتمل، بل وإلباسه أردية التخصصات الحديثة، حتى ولو بدت هذه الأردية ضيقة وغير مناسبة للخطاب الخلدوني. كما أن

هذه النوعية من الخطابات تستخدم خطاب ابن خلدون كعامل يمكن من خلاله معالجة الكثير من المشكلات المعاصرة التي تواجهنا، سواء على مستوى البنيات الفكرية، أو على مستوى البنيات المادية. أخيراً يمكن القول بوجود علاقة طردية بين حالة الضعف العربي الراهن وزيادة هذا النوع من الدراسات وتنوعه، الذي يلتقي فيه الكثيرون عبر تخصصاتهم المختلفة مع الخطاب الخلدوني عوضاً عن انكسارات الحاضر وضخامة تحدياته.

وعلى الرغم من هذه الجوانب السلبية المرتبطة بهذه النوعية من الدراسات، فإن المرء لا يمكنه إغماط الطرف عما حققته من انفتاحات تخصصية على الخطاب الخلدوني. فلا يمكن في هذا السياق إهمال ما قدمته الدراسات التاريخية المتخصصة من إسهامات في فهم الخطاب الخلدوني وتحليله، كما لا يمكن التقليل من أهمية الدراسات المختلفة التي تمت في حقلي الفلسفة والبحوث الاجتماعية. وعلى الرغم من ذلك، فإن أمام جميع هذه التخصصات أشواطاً أخرى يجب أن تقطعها بشكلٍ منهجي منظم من أجل فهم الخطاب الخلدوني وتحليله.

الخلاصة:

على الرغم من بعض السمات المشتركة التي تجمع بين الدراسات السابقة – على الأقل من حيث اعتمادها جميعاً بدرجات متفاوتة على مقدمة ابن خلدون – فإنها لا تشكل في النهاية تياراً فكرياً منسجماً تجمعه قسمات وأطر منهجية ونظرية واحدة. وهذه الدراسات - على الرغم من المحاولة التصنيفية الأولية التي قمنا بها – لا يوجد بينها رابط قوي وواضح، فداخل التصنيف الواحد تختلف الكتابات فيما بينها، وهو الأمر الذي جعلنا نستهل دراستنا بتأكيد الصعوبات التي تكتنف أي محاولة تصنيفية، وخصوصاً إذا ما تعلقت بالكتابات الموجهة نحو مفكر إشكالي في مرتبة ابن خلدون وحجمه.

لم تتشكل مدرسة فكرية سواء تاريخية أو فلسفية أو اجتماعية حول الخطاب الخلدوني، على الرغم من مرور فترة زمنية طويلة منذ ظهور كتاب طه حسين في الربع الأول من القرن العشرين. وربما يعود ذلك إلى أن معظم هذه الدراسات تعاملت مع ابن خلدون بوصفه عاملاً أيديولوجياً لتحقيق مآرب عملية غائية أكثر من تحقيق أهداف علمية مرتبطة ببنية الخطاب الخلدوني، ومتحققة من خلال السياقية التاريخية والاجتماعية للعصر الخلدوني.

مازال البعض يتناول ابن خلدون بمنطق الدفاع عنه، ولقد ظهر هذا التوجه بشكلٍ خاص بين الكتاب المغاربة، الذين تعامل البعض منهم مع ابن خلدون وخطابه بمنطق أن أي انتقاص منه هو انتقاص للمغرب العربي بعامة. ومن هذا المنطلق تحول الخطاب الخلدوني ذاته إلى ساحة للعراك يدافع من خلالها الكتّاب المغاربة عما يُوجه لابن خلدون وخطابه من أوجه نقد مختلفة، خصوصاً إذا جاء هذا النقد من قبل كتّاب المشرق.

وعلى الرغم من تطور الدراسات التي تتناول الخطاب الخلدوني، وبشكلٍ خاص في مجال الدراسات التاريخية والفلسفية، فإن العديد من الدراسات المتخصصة حول الخطاب الخلدوني تعاني ضعف التناول بسبب فرض هذه التخصصات لرؤاها المسبقة على حال الخطاب الخلدوني، مما يؤدي إلى الضعف الثاني المتمثل في تأويل الخطاب الخلدوني بما ليس فيه. ولعل ذلك ينبع من كون البعض مازال يتعامل مع الخطاب الخلدوني على نحو تقديسي يربط بين هذا الخطاب والحضارة الإسلامية ذاتها، والتطلع المشبوب نحو الإشادة بها والتعظيم بإنجازاتها.

المراجع:

أبوالقاسم محمد كرو(1977). **العرب وابن خلدون**. ليبيا، تونس: الدار العربية للكتاب.

- ج. ب براون؛ ج. يول (1997). **تحليل الخطاب**. ترجمة وتعليق. محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي. المملكة العربية السعودية: جامعة الملك سعود.

حسن أحمد جغام (2004). **طه حسين وابن خلدون**. تونس: دار المعارف للطباعة والنشر.

حسين عاصي (1991). **ابن خلدون مؤرخاً**. بيروت: سلسلة دار الكتب العلمية.

خالد حداد (1987). **ابن خلدون**. دمشق: دار الكتاب العربي.

ديان مكدونيل (2001). **مقدمة في نظرية الخطاب**. ترجمة وتقديم عزالدين إسماعيل. القاهرة: المكتبة الأكاديمية.

زكريا بشير إمام (1985). **جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون**. الخرطوم: الدار السودانية للكتب.

ساطع الحصري (1967). **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**. القاهرة: مكتبة الخانجي.

سالم حميش (2001). **التراكم السلبي والعلم النافع عن قراء ابن خلدون**. المغرب: أفريقيا الشرق.

طه حسين (1973)، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**. لبنان، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

عبدالغني المغربي (1987). **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**. ترجمة محمد شريف بن دالي حسين. تونس، الدار التونسية للنشر.

عبدالله شريط (1975). **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

علي أومليل (1985). **الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.

علي عبدالواحد وافي (1973). **عبقريات ابن خلدون**. القاهرة: عالم الكتب.

علي عبدالواحد وافي (1975). **عبدالرحمن بن خلدون، حياته وآثاره ومظاهر عبقريته**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

علي الوردي (1977). **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**. تونس: الشركة التونسية للتوزيع.

عمر فاروق الطباع (1992). **ابن خلدون في سيرته وفلسفته التاريخية والاجتماعية**. بيروت: مؤسسة المعارف.

غسان إسماعيل عبدالخالق (1994). **مفهوم الأدب في الفكر الخلدوني**. الأردن، عمان: دار الكرمل للنشر والتوزيع.

محمد الطالبي (1980). "منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة، وكتاب العبر": 25–66، في جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. ابن خلدون والفكر العربي المعاصر. تونس: الدار العربية للكتب.

محمد طه الحاجري (1980). **ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة**. بيروت: دار النهضة العربية.

محمد عابد الجابري (1980). **ما تبقى من الخلدونية: مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون**: 257–

306. في جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. ابن خلدون والفكر العربي المعاصر. تونس: الدار العربية للكتب.

محمد عبدالرحمن مرحبا (1989). **جديد.. في مقدمة ابن خلدون.** باريس، بيروت: منشورات عويدات.

محمد عبدالله عنان (1991). **ابن خلدون، حياته وأفكاره.** القاهرة: مؤسسة مختار للنشر والتوزيع.

محمد فتح الله الزيادي (1998). **الاستشراق أهدافه ووسائله: دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون.** د.م، توزيع دار قتيبة.

محمود عبدالمولى (1976). **ابن خلدون وعلوم المجتمع.** ليبيا، تونس: الدار العربية للكتاب.

مصطفى الشكعة (1986). **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته.** القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

منى أحمد أبوزيد (1997). **الفكر الكلامي عند ابن خلدون.** بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

يوحنا قمير (1986). **ابن خلدون.** بيروت: المكتبة الشرقية.

Gibb, H. A. R. (1933). The Islamic background of Ibn Khaldun's political theory. *Bulletin of the School of Oriental Studies.*, University of London. Vol. 7, no.1.: 23-32.

Stubbs, M. (1983). *Discourse analysis: The sociolinguistic analysis of natural language*, Oxford: Basil Blackwell.

قدم في: إبريل 2006

أجيز في: يونيو 2006

Ibn Khaldoun in Contemporary Arabic Writings: An Analytical and Classified Study

Saleh S. Abdelazim

This study seeks to shed some light on the Arabic writings which deal with Ibn Khaldun's discourse. It aims to analyze these writings to see how they study Ibn Khaldun's writings, especially his well-known Muqaddimah, or "Prolegomena". The study classifies Arabic writings into three sections: the first section repeats and reproduces literally what Ibn Khaldun wrote; the second focuses on many issues of his writings; and finally, the third section gives more attention to only one issue of Ibn Khaldun's writings.

Keywords: Discourse analysis, Khaldunian discourse, Muqaddimah, "Prolegomena", Historical writings, Philosophy of history, Contemporary Arabic thought.

* Dept. of Sociology, College of Humanities And Social Sciences, United Arab Emirates University, United Arab Emirates.